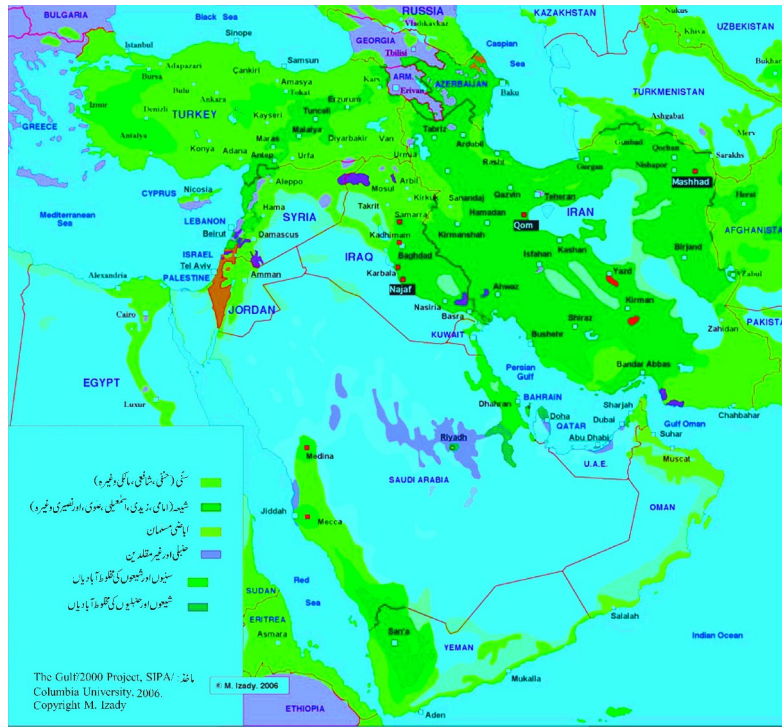
سلسلۂ ادراک ۶
حقیقی اسلام کی بازیافت
راشد شاز

حقیقی اسلام کی بازیافت

حقیقی اسلام کی بازیافت

راشد شاز

ملّی پبلی کیشنز، نئی دہلی ۲۵

گروہی اسلام کا موجودہ منظر نامہ

ایک ہوجائیں تو بن سکتے ہیں خورشید مبیں
ورنہ ان بکھرے ہوئے تاروں سے کیا بات بنے

فہرست

اسلام کا سنّی قالب

عرضِ ناشر

بعض کتابیں معلومات کا بیش بہا خزانہ ہوتی ہیں اور بعض اس سے بھی کہیں آگے معلومات کی چھان پھٹک کے بعد انہیں تحلیل و تجزیہ کے کام پر لگاتی ہیں۔ عام طور پر قاری کتابوں سے یہ توقع کرتا ہے کہ یہاں اس کی الجھنوں اور سوالوں کا جواب مل جائے گا لیکن اسے کیا کیجئے کہ قاری کے اسی رویے کے سبب بعض کتابیں مقدس بت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں جو بالآخر فرقوں کی تشکیل اور ان کے استحکام کا سبب بن جاتی ہیں۔ مسلمانوں کے مختلف گروہ جو دین کی بنیادی تفہیم وتشریح کے مسئلہ پر مسلکوں، فرقوں اور جماعتوں میں بٹ گئے ہیں ان کی علمی اور فکری غذا کی فراہمی ان کتابوں کے ذریعہ ہوتی رہی ہے جو یا تو ان کے بانیان نے لکھی ہیں یا تاریخ کے مختلف ادوار میں ان کے اکابرین نے ان پر اپنی پسندیدگی کی مہر ثبت کی ہے۔ مسلمانوں کے ہر فرقہ کے پاس خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا اپنی پسندیدہ کتابوں کا ایک سیٹ موجود ہے جس نے اس کے فہمِ دین کو سہارا دے رکھا ہے اور جس کے سبب دوسرے فرقوں کے مقابلہ میں اس کا فکری اور نظری تشخص قائم ہے۔ کتابیں جب بت بن جائیں اور انسانوں کی تحریر پر جب سند کا گمان ہونے لگے اور یہ خیال عام ہو کہ ان کتابوں میں ہمارے سوالوں کا شافی اور حتمی جواب موجود ہے تو انسانی دل و دماغ پر تالے لاگ جاتے ہیں۔ شرک ایسی قوموں کا مقدر بن جاتا ہے اور پھر وہ فرقہ در فرقہ یعنی تقسیم در تقسیم کی راہ پر چل نکلتی ہے۔

خدا کی کتاب کے علاوہ کسی کتاب کا یہ مقام نہیں کہ ہم کسی شافی اور حتمی جواب کی تلاش میں اس

سے رجوع کریں۔ ہاں انسانوں کی تالیفات کو معاون کتب کی حیثیت سے یقیناً پڑھنا چاہیئے۔ یہ دیکھنے کے لیے کہ ان سوالات کی تلاش میں جو ہمیں درپیش ہیں دوسرے علماء و محققین برسہا برس کے غور وفکر کے بعد کن نتائج پر پہنچے ہیں اور یہ کہ انھیں اس سفر میں کتنی کامیابی مل سکی ہے تاکہ ہم وہاں سے اپنے فکری سفر کا آغاز کرسکیں اور ان غیر ضروری بحثوں سے بھی بچ سکیں جس میں خواہ مخواہ ہماری توانائی کے زیاں کا اندیشہ ہو۔

یہ کتاب جو آپ کے ہاتھوں میں ہے بنیادی طور پر کسی سوال کا جواب فراہم کرنے کے بجائے صرف سوال قائم کرتی ہے۔ ایسا اس لیے کہ اگر سوال اپنے تمام مالہ و ماعلیہ کے ساتھ مرصع ہو جائے اور قاری اس سوال کی تاریخ سے بھی واقف ہو تو یہ کام اس کے لیے زیادہ مشکل نہیں رہتا کہ وہ علم و آگہی کے سفر پر از خود صحیح سمتوں میں نکل پڑے اور اگر اس سفر میں اسے وحی ربانی کی مشائیت حاصل ہو تو نامرادی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ادراکِ زوالِ امت جب پہلی بار ۲۰۰۳ء میں شائع ہوئی تھی اس وقت ہمیں اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ ایک خالص علمی تصنیف کو عوام وخواص میں اس قدر پذیرائی مل سکے گی۔ البتہ دیکھتے دیکھتے جب اس کے دو ایڈیشن ختم ہو گئے تو اس بات کا اندازہ ہوا کہ ان سوالات میں دلچسپی صرف طبقۂ علماء کی نہیں بلکہ عامۃ الناس کی بھی ہے جن کی طرف سے اس کتاب کے مختلف ابواب کی علیحدہ علیحدہ اشاعت کا تقاضا مسلسل کیا جاتا رہا لیکن مصنف کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ یہ تمام ذیلی بحثیں دراصل ہماری سیادت کی معزولی کے اسباب کی تلاش سے متعلق ہیں اس لیے خطرہ ہے مبادا مختلف اجزاء کی علیحدہ اشاعت اصل مرکزی سوال سے ہماری توجہ ہٹا دے۔ البتہ اب ادراک دوم کی اشاعت کے بعد اور اسی سلسلہ کی ایک اور تالیف کتاب العروج کی طباعت کے بعد جب یہ بحث اب کسی قدر اپنے اختتام کو پہنچی ہے، شائد اب ان ابواب کی علیحدہ اشاعت اس مرکزی سوال کو مجروح کرنے کا سبب نہ بنے۔ ایک دوسرا سبب یہ بھی ہے کہ ادراک کی دو مجلدات کی غیر معمولی ضخامت کے سبب قارئین کا حلقہ اب تک محدود رہا ہے سو ان اجزاء کی اشاعت سے امید ہے کہ یہ تحریریں وسیع پیمانے پر پہونچیں گی پھر جن لوگوں کو ان مسائل سے واقعی دلچسپی ہوگی وہ یکجا ان مسائل پر غور وخوض کے لیے اصل سلسلۂ تصنیفات سے رجوع کی زحمت گوارا کریں گے۔

ادراک کی جلد اول کا عربی ترجمہ کوئی پانچ سال پہلے دارالحکمۃ، لندن سے شائع ہوا تھا اس کے علاوہ مصنف کی دوسری کتابوں کے عربی تراجم بھی لندن، بیروت اور ریاض کے بعض ناشرین نے شائع کیے تھے۔ یہ جان کر خوشگوار حیرت ہوئی کہ ان سوالوں کی تلاش میں عالمِ عرب کے علماء بھی کم مضطرب نہیں۔ بعض سعودی جامعات نے مصنف کی منہجِ فکری پر باقاعدہ مقالے تحریر کیے اور بعض اخبارات ورسائل میں اس علمی منہج کی عمومی پذیرائی کی گئی۔ عالمِ عرب جو اس وقت بیرونی سازشوں کی زد میں ہے اس بات سے خاصا مضطرب ہے کہ اس کی شکست کا سامان کہیں اور نہیں اس کے اندرون میں پوشیدہ اور پیوست ہے۔ شیعہ سنی کے مابین مسلسل وسیع ہوتی ہوئی خلیج ہم سے مسلسل اس بات کی طالب ہے کہ مسلک پرستی اور فرقہ بندی پر مبنی زوال زدہ اسلام کے مقابلے میں متحدہ پیمبرانہ اسلام کی از سرِ نو تشکیل کا وقت اب آ پہنچا ہے۔

اس کتاب کے مطالعہ میں اس بات کا خیال رہے کہ یہ ایک طویل سلسلۂ تالیف کا ایک باب ہے گو کہ یہ خود اپنی جگہ مکمل ہے لیکن اس بحث سے پوری طرح استفادے کے لیے لازم ہے کہ ہم ادراک کی دونوں جلدیں اور کتاب العروج کے باقاعدہ مطالعہ کے لیے خود کو ذہنی طور پر آمادہ کریں۔ یاد رکھیے! امت کے احیاء کے لیے نبی کے علاوہ کسی فردِ واحد کی بصیرت کافی نہیں ہو سکتی۔ یہ تحریریں اس خیال سے لکھی گئی ہیں کہ امت کے دردمندوں اور اہلِ فکر کو اجتماعی غور وفکر کی دعوت دی جا سکے۔ ہم نے ان تین جلدوں میں مسلمانوں کی تہذیبی اور علمی تاریخ کی وہ ضروری معلومات فراہم کر دی ہیں جو اس مسئلہ پر غور وفکر میں ہماری معاون ہو سکتی ہیں۔ اگر ہمیں یہ علم ہو کہ ہم جس مسلک پر سختی سے کاربند ہیں اور جسے دین کی واحد مستند تعبیر سمجھے بیٹھے ہیں وہ وحی سے کہیں زیادہ تاریخ کی پیداوار ہے تو ہمیں اپنی شدت پسندی پر لگام دینے میں مدد مل سکتی ہے۔ اور کیا عجب کہ ہمارا یہ احساس اصل متحدہ پیمبرانہ اسلام کی بازیافت کا نقطۂ آغاز ہی بن جائے۔

☆ ☆ ☆

اہل سنت والجماعت کی اصطلاح سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ سنّی اسلام واقعتاً کسی سبیل المومنین کا آئینہ دار ہے یا یہ کہ اس کا وجود اسلام کیکسی متفقہ تعبیر سے عبارت ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ چار فقہاء کا یہ دین صدیوں سے باہم اس طرح دست وگریباں ہے کہ ہمارے بہترین دماغ بھی اب اس صورت حال کے تدارک کو خارج از امکان سمجھتے ہیں۔ یہ بات تقریباً طے پا گئی ہے کہ اب قیامت تک اس امت کو اسی تحارب فکری کے ساتھ زندہ رہنا ہے۔ گویا فکر ونظر کا وہ اتحاد جو صدر اول کے مسلمانوں کا طرۂ امتیاز تھا دوبارہ اس کا حصول اب خارج از امکان سمجھا جاتا ہے۔ اس صورتحال نے پوری امت کو صدیوں سے ایک ایسی بند گلی میں محصور کر رکھا ہے جہاں سے نکلنے کا کوئی امکانی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔

حقیقی اسلام کی بازیافت

﴿ان الذین فرقوا دینھم و کانوا شیعاً لست منھم فی شئی﴾

ابتدائیہ

قرآنی دائرۂ فکر عقل اور وحی سے مملو ایک ایسے اکتشافی تصورِ حیات سے عبارت تھا جہاں وحی اور عقل ایک دوسرے کی معاون اور رفیق تھیں۔ قرآن عقلی رویّوں کو مہمیز کرتا اور عقل وحی ربانی کی تجلّیوں سے اپنے راستوں کو منور کرتی۔ عقل کو ہر لمحے اس بات کا شدت سے احساس ہوتا کہ اسے اپنے تسخیری اور اکتشافی مشن میں ربّ کائنات کی پشت پناہی حاصل ہے۔ قرآن مجید نے جس عقلی رویّے کی تشکیل وترویج پر زور دیا تھا اس کے نتیجے میں اکتشافات کی ایک نئی دنیا پیدا ہوگئی تھی۔ بحروبر اورارض وسمٰوات کی سرّیت سے پردہ اٹھنے کا ایک فطری لازمہ یہ بھی تھا کہ مسلم ذہن ایک طرح کی بین الاقوامیت کا حامل ہو۔ اقوام وملل کا تہذیبی اختلاف، شعوب وقبائل کے تذکرے اور کلمۂ سواء کی باتیں گویا اس خیال سے عبارت تھیں کہ آخری پیغام کے حاملین کو ایک ایسے توحیدی نظام کا ڈول ڈالنا ہے جو تمام ہی اقوامِ عالم کے لیے پناہ گاہ کا کام انجام دے سکے۔

قرآنی دائرۂ فکر کے زوال اور اکتشافی ذہن کی موت نے صورت حال یکسر بدل کر رکھ دی۔ فتنۂ قتلِ عثمانؓ سے امت میں جو انتشار پیدا ہوا تھا اور اس حادثۂ فاجعہ سے سیاسی نظام کی بنیادیں جس طرح متزلزل ہوگئی تھیں اسے پھر دوبارہ مستحکم نہ کیا جا سکا۔ اموی اور عباسی خلافتوں کے مختلف

ادوار میں خروج، بغاوتوں اور امامِ عادل کے ظہور کا سلسلہ جاری رہا۔ صرف آلِ بیت کے حلقے سے سیاسی خروج کرنے والوں کی تعداد ساٹھ سے زائد ہوگئی۔ ابتدائے عہد کے سیاسی نزاع نے وقتی طور پر شیعانِ عثمانؓ اور شیعانِ علیؓ کے جن سیاسی گروہوں کو جنم دیا تھا وہ آگے چل کر عقیدے کا سا تقدس حاصل کرنے لگے۔ سیاسی نزاع کے اس ہنگامے میں ہر گروہ نے قرآنِ مجید کو اپنے موقف کی حمایت میں پڑھنے کی کوشش کی۔ تفضیل و مناقب کی روایتوں کا بازار گرم ہوا اور بالآخر تنزیل پر تعبیر کی لغت غالب آ گئی۔ یہ کچھ وہی صورتحال تھی جو ﴿إنّ الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا﴾ سے عبارت تھی اور جہاں قرآنی فیصلے کے مطابق دین کے ان تمام دعویداروں کے ہاتھ سے دین کا اصل الاصل قالب رخصت ہو چکا تھا۔

تیسری صدی کے وسط تک صورتِ حال یہ ہوگئی کہ عالمِ اسلام میں مومن یا مسلم حنیف کے واقعی علم بردار یا تو سماجی منظر نامے سے غائب ہو گئے یا پھر شیعہ، سنّی اور خوارج کی باہمی رزم آرائیوں کے سبب حاشیے پر پناہ لینے پر مجبور ہو گئے۔ چوتھی صدی میں مصر میں فاطمی خلافت کے قیام نے سیاسی نزاع کو دین کا قالب عطا کرنے میں کلیدی رول انجام دیا۔ صورت حال یہ ہوگئی کہ سندھ سے اندلس تک دینِ حنیف کی علمبردار تین متبادل خلافتیں اپنے نظری استحقاق کے لیے تاویلاتِ باطلہ کا سہارا لینے پر مجبور تھیں تو دوسری طرف وہ لوگ جو اس دوڑ میں پیچھے رہ گئے تھے اپنی روحانی سیادت کے لیے نظری جواز کی فراہمی میں مصروف تھے۔ ابتدائے عہد کے مسلم معاشرے میں اہلِ ایمان کی نظری شناخت صرف مومن کی تھی اور اسی مناسبت سے خلفائے رسولؐ امیر المومنین کہلاتے تھے۔ متبادل خلافتوں اور نظری گروہ بندیوں نے اہل سنت والجماعۃ والآثار، اہل العدل والاستقامہ اور آلِ بیت کے ہمنواؤں کے نام سے مختلف متبادل اور متحارب شناختیں پیدا کیں۔ چوتھی صدی تک صورت حال یہ ہوگئی کہ مختلف گروہوں نے اپنی پسندیدہ روایتوں پر مشتمل اپنی مذہبی کتابیں الگ مرتب کر ڈالیں، پھر آگے چل کر ان گروہوں میں مزید فرقے پیدا ہوتے گئے۔ ہر فرقے کو اس بات پر اصرار رہا کہ حق صرف اسی کے پاس ہے، نجات پر صرف اسی کی اجارہ داری ہے۔ بقول قرآن ﴿کل حزب بما لدیهم فرحون۔﴾

آج جب ہمارے اس انحرافِ فکری پر کوئی ہزار سال کا عرصہ گزر چکا ہے، بالعموم یہ سمجھا جاتا

ہے کہ دینِ حنیف کی شیعہ، سنّی یا اباضی تفہیم دین کے منزّل قالب کا اٹوٹ حصہ ہے، جس کے بغیر اب بندگیٔ رب کا فریضہ انجام نہیں دیا جا سکتا۔ ہر فرقے کو فریقِ مخالف کے سلسلے میں تو شدت سے اس بات کا احساس ہے کہ اس کے ہاتھوں سے رسالۂ محمدی کب کا پھسل چکا، البتہ اسے خود اپنے انحراف کی سنگینی کا قطعی اندازہ نہیں۔ سنّیوں کا اسلام، اہل تشیع کے نزدیک قابل قبول نہیں اور اہل تشیع کا اسلام سنّیوں کے لیے یکسر لائقِ استرداد ہے۔ اباضی نقطۂ نظر کے مطابق یہ دونوں گروہ کفر النعمۃ میں مبتلا ہیں۔ خود شیعوں کے اندر اسمٰعیلی، زیدی، علوی اور دوسرے گروہ اثنا اشعریوں کے لیے قابل قبول نہیں۔ اسی طرح سنّی کیمپ فقہائے اربعہ کے خیموں میں منقسم ہے۔ مسلمانوں کے اس باہمی نظری انتشار نے شیعہ، سنّی، حنفی، شافعی، بریلوی، دیوبندی اور اس قبیل کی بے شمار منافرت اور مخاصمت کو جنم دیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آج مسلمانوں میں کسی اجتماعی نظام یا دینی ریاست کا قیام ایک امر محال ہے۔ جہاں دین کا ایک قالب دوسرے سے مزاحم ہو وہاں اسلام کے اصل الاصل قالب کی تشکیل کے بغیر تجدید واحیاء کا خواب دیکھنا خود فریبی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

اسلام کا اصل الاصل قالب نہ سنّی ہے نہ شیعہ اور نہ ہی اباضی۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ ہمارے علماء مدّت سے اسے سنّی، شیعہ اور اباضی فقہاء کی کتابوں میں تلاش کرتے رہے ہیں۔ ان کے لیے یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ ائمہ اربعہ، ائمہ اہلِ بیت یا ''امامِ عادل'' کے بغیر دین کا کوئی تصور مشخص کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ اصولی طور پر وہ اس بات کے قائل ہیں کہ صدرِ اوّل کا اسلام ان التباسات سے ماوراء تھا۔ عہد رسولؐ اور عہدِ خلفائے راشدین میں نہ کوئی سنّی تھا اور نہ کوئی شیعہ، نہ کوئی حنفی تھا اور نہ کوئی جعفری۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ آج ان شخصی حوالوں کو کالعدم قرار دینے کے سبب ہمارے دین کا اعتبار جاتا رہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم مدّت سے اپنی تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھتے آئے ہیں سو ہم اس بات سے خوف کھاتے ہیں، مبادا اسلام کے اصل الاصل قالب کی تلاش میں متوارث اسلام کا بچا کھچا ڈھانچہ بھی زمین بوس ہو جائے اور پھر ہم خود کو ایک نظری بیابان میں پائیں۔

ہمارے خیال میں اسلام کے اصل الاصل قالب کی تلاش میں یہ سوالات ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں۔ امام بمعنیٰ اولوالامر کے مقابلے میں امام بمعنیٰ روحانی پیشوا کی اصطلاح کب وضع ہوئی؟ مسلمانوں میں شیعہ اور سنّی فرقوں کا علیحدہ تشخص کس عہد میں منقح ہوا؟ سنّی فقہائے عظام کو ائمہ اربعہ

کی تقدیسی حیثیت کب ملی؟ اہل تشیع کے ہاں بارہ ائمہ کا تقدیسی نظریہ کس دور میں پہلی بار سامنے آیا؟ مختصراً یہ کہہ لیجئے کہ دین کے مختلف قالب جو صدیوں سے ایک دوسرے سے متصادم اور متحارب ہیں یہ کس تاریخی اور سیاسی عوامل کی پیداوار ہیں۔ اگر ہماری نگاہیں اس عہد سے آگے دیکھ سکیں تو ہمارے لیے یہ متصور کرنا کچھ مشکل نہیں ہوگا کہ منزّل اسلام کا اصل الاصل قالب ہے کیا؟

اپنے نظری انحراف کی مرحلہ وار تفہیم کے لیے ہم سب سے پہلے اہل تشیع کی تاریخ پر نگاہ ڈالیں گے ایسا اس لیے نہیں کہ ان کے ہاں انحراف والتباس کا کوہِ گراں بار موجود ہے بلکہ اس لیے کہ ان کے اندر محبّانِ آلِ بیت کے سبب حدّت ایمانی کا احساس کچھ زیادہ پایا جاتا ہے اور اس لیے بھی کہ ان کے نظری انحرافات کے سائے مسلسل سنّی فکر پر پڑتے رہے ہیں۔ اسمٰعیلی اور اثنا عشری مسلمانوں کے انحرافِ فکری میں خود سنّیوں کو جا بجا اپنے التباساتِ فکری کی جھلک دکھائی دے گی۔ ہمارا مقصد کسی فرقے کو مطعون کرنا نہیں بلکہ کمال غیر جانب داری سے تاریخ کا ایک ایسا مطالعہ پیش کرنا ہے جو ہمیں تاریخ سے ماوراء دیکھنے کا اہل بنا سکے۔ علّامہ حلّی (۶۴۸ھ — ۷۲۶ھ) نے جب اہل سنّت کے فکری نظام پر اعتراض وارد کیا تھا کہ انھوں نے مذاہب اربعہ ایجاد کیا اور قیاس کی راہ پر چل نکلے تو ابن تیمیہ سے اس سوال کا کوئی شافی جواب نہ بن پڑا۔ ہاں سنّی انحرافات کے مقابلے میں انھوں نے شیعہ انحرافات کی ایک طویل فہرست مرتب کر ڈالی۔ ہمارے خیال میں فریق مخالف کے بڑے انحرافات ہمارے چھوٹے انحرافات کے لیے جواز نہیں بن سکتے۔ گذشتہ سات سو سالوں میں حلّی کے اس سوال کی دھار اور بھی تیز ہوگئی ہے کہ اہل سنّت کے ائمہ اربعہ کے لیے دینی بنیاد ہے کیا؟ جب تک اہل سنّت اس سوال کا ایماندارانہ جواب فراہم نہیں کرتے انھیں اس بات کا اخلاقی حق کیسے حاصل ہوسکتا ہے کہ وہ ائمہ سبعہ یا ائمہ اثنا عشر کے نظری جواز پر سوال قائم کریں۔ لیکن مسئلہ صرف ایک دوسرے کو آئینہ دکھانا نہیں بلکہ اپنی فرقہ وارانہ تاریخ سے ماوراء دیکھنے کا ہے۔ جب تک ہم میں خود احتسابی اور گروہی تعصب سے اوپر اٹھ کر دیکھنے کا یارانہ ہو ہم حقیقتِ نفس الامر کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اصل الاصل قالب کی تلاش کے اس مبارک عمل میں ہمارے اندر کم از کم اتنا حوصلہ تو ہونا ہی چاہیے کہ ہم اپنے نظری انحرافات کی بساط لپیٹنے کے لیے ابتداء سے ہی ذہنی طور پر تیار ہوں۔ گویا تاریخ کے اس مطالعے میں ہم نہ شیعہ ہوں اور نہ سنّی بلکہ فقط ایک طالب علم۔

اسلام کا شیعی قالب

اسلام کی ابتدائی تین صدیوں تک شیعہ اور سنّی الگ الگ مستقل دین کی حیثیت سے منقح نہ ہوئے تھے۔ گو کہ مسلمانوں میں سیاسی دھڑے بندیوں کی ابتداء خلافت عثمانی کے بعد ہی شروع ہو گئی تھی لیکن مسلمانوں کے تمام باہمی متحارب گروپ اپنے تمام تر اختلافات کے باوجود خود کو ایک ہی رسالۂ محمدیؐ کے حامل سمجھتے تھے۔ حتیٰ کہ کلامی موشگافیوں اور فقہی اختلافات کے باوجود کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی تھی کہ یہ سب کچھ آنے والے دنوں میں دین کے الگ الگ قالب کے قیام پر منتج ہوگا۔ شیعہ، سنّی اور وہ جو خوارج کہلائے ان سب کی نمازیں اور اذانیں ایک تھیں۔ وہ سب مشترکہ طور پر ایک ہی مسجد میں، ایک ہی امام کے پیچھے، نمازیں پڑھتے تھے۔ حتیٰ کہ آلِ بیت کے وہ افراد جو آگے چل کر شیعوں کے نزدیک ائمۂ معصومین کی حیثیت سے دیکھے گئے وہ بھی اپنے عہد میں مسلم معاشرے میں کچھ اس طرح گھلے ملے رہے جیسے دوسرے جلیل القدر افراد۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد مسلمانوں کے متحدہ سیاسی منشور کے طور پر خطبۂ جمعہ میں بڑی انقلابی نوعیت کی تبدیلیاں کی گئیں جس کا مفصل تذکرہ ہم آگے کریں گے۔ البتہ عہدِ عباسی میں شیعانِ علیؓ اور آلِ بیت کے مدعیان کی تالیفِ قلب کا خاطر خواہ نظم نہ ہو سکا۔ اس محرومی نے شیعانِ علیؓ کے سیاسی موقف میں مزید سختی پیدا کی۔ چوتھی صدی کے آغاز پر فاطمی خلافت کے ظہور اور پھر عین قلب عراق میں آلِ بویہ کے عروج نے شیعیت کو ایک مستقل مذہبی قالب اختیار کر لینے کا سامان فراہم کر دیا۔ ابن حجر نے خیر

القرون قرنی کی تشریح میں لکھا ہے کہ تبع تابعین میں سے آخری شخص جس کا قول مقبول ہے وہ ہے جو ۲۲۰ھ تک بقید حیات رہا۔ اس کے، بعد بقول ان کے، بدعات کا دور دورہ ہوا اور حالات یکسر بدل کر رہ گئے[۱]۔ عام طور پر محدثین کا یہ خیال ہے کہ ابن حنبل کے عہد تک اسلام کا متحدہ قالب بڑی حد تک باقی تھا۔ ہمارے خیال میں اس عہد کو ہم دوسوستانوے (۲۹۷ھ) تک وسعت دے سکتے ہیں بلکہ اس سے بھی آگے کہ جب فاطمی خلافت قاہرہ کے سیاسی منظرنامے پر طلوع ہوئی اور اسے اپنے نظری جواز کے لیے دین کے قدرے مختلف قالب کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کے ردّعمل کے طور پر سنّی اسلام کے خدوخال بھی متعین کیے جانے لگے۔ اسی دوران پھر شیعوں کا وہ گروہ جو حسن عسکری کی وفات کے بعد حالات سے خاصا کبیدہ خاطر تھا اور جس کے افراد مختلف علاقوں میں خروج کرتے اور کبھی کبھی کسی چھوٹے سے علاقے پر قابض بھی ہو جاتے، انھیں ایک نئی نظری جد و جہد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اسی دور میں آلِ بیت کے حلقے سے کچھ ایسی علمی کاوشیں سامنے آئیں جس نے بہت جلد شیعہ اسلام کا ایک علیحدہ قالب ترتیب دے ڈالا۔

شیعہ اسلام کے تمام بڑے اساطین چوتھی صدی میں طلوع ہوئے۔ اسی دور میں ان کی تمام بنیادی کتابیں لکھی گئیں۔ اس سے پہلے شیعوں اور سنیوں کی الگ الگ دینی کتابوں کا کوئی تصور نہ پایا جاتا تھا۔ عالمِ اسلام میں التباساتِ فکر ونظر کی جو آندھی چل رہی تھی اس کے دونوں ہی شکار تھے۔ صحاح ستہ کے مجموعے جو تیسری صدی میں مرتب ہوئے ان کی حیثیت دونوں فرقوں کے اجتماعی سرمایے کی ہے۔ صحاح ستہ اور احادیث کی دوسری متداول کتابوں میں جو تیسری صدی یا اس کے کچھ بعد مرتب ہوئیں ایسی بہت سی روایتیں موجود ہیں جو بنیادی طور پر شیعی نقطۂ نظر کی حامل ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ تیسری صدی کے آخر تک ان دو فرقوں کی کتابیں مشترکہ تھیں اور روایتوں کے ان مجموعوں کو دین کے حتمی تعبیری قالب کی حیثیت حاصل نہیں تھی ورنہ یہ کیسے ممکن ہوتا کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ کی حدیث کے باوجود مسلمانوں کا کوئی گروہ حضرت علیؓ کو خلیفہ بلافصل تسلیم کرنے سے انکاری ہوتا[۲] یا صحیح مسلم میں خمرۂ نماز اور حدیثِ متعہ کی موجودگی کے باوجود ان امور کو اپنے لیے لائقِ عمل نہ سمجھتا۔ بخاری میں کوئی چھ جگہوں پر مختلف انداز سے اس بات کا تذکرہ موجود ہے کہ آنحضرت نے جب بسترِ مرگ پر وصیت لکھوانا چاہی تو حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر انھیں اس ارادے

سے بغض رکھا کہ حسبنا کتاب اللہ۔ شیعہ نقطۂ نظر کی پرزور وکالت کرنے والی اس حدیث کی بخاری میں موجودگی اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ جس وقت صحاح ستہ کے مجموعے مرتب ہو رہے تھے مسلمان اپنے تمام التباساتِ فکری کے باوجود امّت واحدہ تھے جن کا علمی سرمایہ مشترکہ تھا۔[۳]

چوتھی صدی کی ابتداء تک نہ صرف یہ کہ شیعہ اور سنّی ایک مشترکہ علمی سرمائے کے حامل تھے بلکہ دونوں حلقوں کے علمائے کرام ایک دوسرے سے اکتسابِ فیض کو معمول کی بات سمجھتے۔ کہ تب ان سیاسی امور پر مختلف نقاط نظر کا پایا جانا مذہبی شناخت کا حوالہ نہیں بن پایا تھا۔ ابن حجر نے ایسے علمائے حدیث کی ایک طویل فہرست فراہم کی ہے جو تھے تو سنّی شناخت کے حامل لیکن انھوں نے الباقر سے حدیثیں روایت کیں، ان کے شاگرد رہے یا ان کی علمی مجلسوں کی رونق تھے۔ ابواسحٰق السّبیعی، عمرو بن عبداللہ (متوفی ۱۲۸ھ)، العراج (متوفی ۱۴۰ھ)، شہاب زہری (متوفی ۱۲۴ھ)، عمرو بن دینار (متوفی ۱۲۶ھ)، عبدالرحمٰن بن العمرو الاوزاعی (متوفی ۱۵۷ھ)، عبدالملک ابن جریج (متوفی ۱۵۰ھ)، سلیمان بن مہران العمش (متوفی ۱۴۸ھ)، مکحول بن راشد (متوفی ۱۱۵ھ) جیسے معروف نام اس فہرست میں شامل ہیں جن میں الزہری، الاوزاعی، ابن جریج، العمش وغیرہ سنّی فکر کے اساطین میں شمار ہوتے ہیں۔[۴] ذہبی نے بھی ایسے علماء کے نام شمار کرائے ہیں جو اہل سنت کے لیے معتبر سمجھے جاتے ہیں اور جن کا علم الباقر کے مدرسۂ فکر کا مرہون منت ہے۔ ذہبی کے مطابق ربیعہ الرائے (متوفی ۱۳۶ھ)، مرّہ بن خالد ابونُعیم الاسفہانی (متوفی ۱۳۶ھ)، عطا بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) جابر الجوفی (متوفی ۱۲۸ھ) اور آبان بن تغلیب (متوفی ۱۴۱ھ) جیسے محدثین کا باقر سے اکتساب فیض تاریخی بنیادوں پر ثابت ہے۔

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس عہد میں شیعہ سنّی علماء کا ایک دوسرے سے اکتساب فیض کرنا، باہم ایک دوسرے کی مجلسوں میں بیٹھنا یا شاگردی اختیار کرنا معمول کی بات سمجھی جاتی تھی۔ جہاں ان حضرات کی زبانیں ایک دوسرے کی توصیف میں کھلتیں وہیں ایک دوسرے کے لیے ناروا جملے بھی ان کی زبانوں سے نکل جاتے۔ عطا بن ابی رباح جو اہل سنت کے بہت بڑے محدث ہیں الباقر کے خاص شاگردوں میں تھے جن کے بارے میں ایک بار الباقر نے کہا تھا مناسک حج کے سلسلے میں اس وقت عطا سے بڑا کوئی عالم نہیں۔[۵] دوسری طرف سنّیوں کے اساطین میں حسن بصری سے باقر کی

معاصرانہ چشمک تھی۔ وہ انھیں سخت ناپسند کرتے بلکہ ایک موقع پر تو باقر نے حسن بصری کو محرف الکلام اللہ تک کہہ دیا تھا[۶] جعفر اپنے زمانے میں شیعوں کے امام منصوص کے بجائے ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے دیکھے جاتے تھے۔ جن کے حلقۂ درس سے وابستگی اہل علم کے لیے باعث افتخار تھا۔ ابو حنیفہ النعمان (متوفی ۱۵۰ھ) جن سے آگے چل کر فقہ حنفی کا دبستان منسوب ہوا اور مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ھ) جن سے فقہ مالکی منسوب ہے، جعفر صادق کے حلقۂ ارشاد سے باقاعدہ وابستہ تھے۔ گویا جعفر کے عہد تک شیعہ سنّی نظری سرحدیں واضح نہیں ہو پائی تھیں اور نہ ہی انھیں امام منصوص نہ ماننے سے کسی کا ایمان باطل ہوتا تھا۔

وہ لوگ بھی جو تفضیل علیؑ کے قائل نہیں تھے علمائے اہل بیت سے اخوت و احترام سے پیش آتے کہ تب شیعہ یا سنّی ہونا ایک تاریخی سیاسی مسئلہ پر نظری موقف کا اظہار تھا اور بس۔ اسے عقیدہ کا مسئلہ نہیں بنایا گیا تھا جس کی بنیاد پر علیحدہ فرقوں کا قیام عمل میں آسکے۔ کہا جاتا ہے کہ الحکم بن عتیبہ (متوفی ۱۱۳ھ) جو ایک مشہور محدث تھے، اپنے علم و فضل اور کبرسنی کے باوجود جب الباقر کی مجلس میں آتے تو ان سے اتنی محبت اور احترام سے ملتے جیسے شاگرد استاد سے ملتا ہو۔ اس کا ایک سبب تو الباقر کی علمی حیثیت تھی اور دوسرا سبب اہل بیت سے ان کا تعلق۔[۷] ابن حجر نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محمد بن المنکدر، الباقر کی شان میں رطب السان رہتے۔ ان سے منقول ہے کہ انھوں نے علی بن الحسین سے بڑھ کر کسی اور کو نہیں دیکھا اور اگر دیکھا تو ان کے صاحبزادے الباقر کو۔[۸] زہری (متوفی ۱۲۴ھ) جو شیعہ رجحان کے حامل تھے اور جن کے اصحاب اہل بیت سے خوشگوار تعلقات پر تاریخ کے صفحات شاہد ہیں، امویوں کے سرکاری مولوی رہے۔ زہری سے باقر کی روایتیں منقول ہیں اور وہ اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ ان کی تربیت الباقر کے والد زین العابدین کی مجلسوں میں ہوئی۔[۹]

آج ہم جنھیں شیعہ فکر کے اساطین میں شمار کرتے ہیں اور جن کے سر شیعی انحرافِ فکری کا الزام عائد کیا جاتا ہے ان کی بے شمار روایتیں اہل سنت کی قدیم کتب میں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر الباقر اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادق کی روایتیں موطّا امام مالک،[۱۰] تاریخ طبری[۱۱] و تفسیر طبری، مسند احمد[۱۲] اور الرسالہ[۱۳] شافعی جیسے معتبر سنّی مآخذ میں موجود ہیں۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ مسند احمد جو اہل سنت کے نزدیک حدیثوں کا سب سے بڑا مجموعہ ہے اس میں غدیر خم کی روایت موجود ہے۔

اہل سنت کی قدیم کتب روایات میں الباقر کی صرف روایات ہی نہیں ملتیں بلکہ بسا اوقات الباقر سنیوں کے لیے ماخذ حدیث کی حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ یعنی ایسی حدیثیں بھی موجود ہیں جن کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ مثلاً موطا میں کم از کم دو[14] روایتیں الباقر سے ہی شروع ہوتی ہیں جبکہ چار[15] روایتیں الباقر نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہیں اور دو[16] روایتیں تو ایسی ہیں جن کو الباقر نے راست حضرت علیؓ کی سند پر بیان کیا ہے۔ اسی طرح شافعی کے الرسالہ[17] میں کم از کم ایک روایت ایسی موجود ہے جس کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ کچھ یہی حال مسند احمد[18] کی بعض روایات کا ہے جو یا تو الباقر پر ختم ہوتی ہیں یا ان کے توسط سے ان کے والد علی زین العابدین[19] تک جا پہنچتی ہیں۔ ان حقائق سے اس بات کا بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اپنے عہد میں الباقر محدث اور فقیہ کی حیثیت سے اہل سنت کے حلقے میں بھی اسی طرح مقبول تھے اور یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ تب فرقوں کی شناخت واضح نہیں ہوئی تھی۔

جعفر الصادق (متوفی ۷۶۵) کے عہد تک شیعیت محض ایک سیاسی تحریک تھی جو مختلف اساطیری روایتوں اور فضائل ومناقب سے فطری غذا ضرور حاصل کرتی تھی البتہ باضابطہ مسلک یا مذہب کی حیثیت سے اس کے خدوخال واضح نہیں ہوئے تھے۔[20] کیسانیہ، جو ابن حنفیہ کو اپنا پیشوا مانتے تھے، مختار اور عبداللہ بن معاویہ کی بغاوتوں میں کلیدی رول ادا کر چکے تھے، بلکہ بڑی حد تک عباسی دعوت کے محور ومرکز تھے۔ دوسری طرف نفس ذکیہ اور حسنی سلسلہ کے متبعین تھے۔ گویا اہل بیت کے حوالے سے جو لوگ استحقاق حکومت کی مہم چلا رہے تھے، ان کی قیادت اصحابِ سیف ائمہ کے ہاتھوں میں تھی۔ جعفر صادق نے اپنی جلالت علمی کے سبب تلوار کے بجائے قلم کا میدان اپنے لیے منتخب کیا۔ اس سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ دوسرے علوی سلسلوں کے مقابلہ میں وہ نظام وقت کے راست ٹکراؤ سے بچ گئے۔ گویا اب تک شیعہ جو کچھ بزور بازو نہ کر پائے تھے، جعفر کے pacifism اور جلالت علمی نے اسے کر دکھایا۔ اسی عہد میں یہ خیال پہلی بار سامنے آیا کہ ائمہ مامورین کا سلسلہ بذریعہ نص ہے۔ ایک امام کے بعد یہ سلسلہ دوسرے کو منتقل ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ اپنے اس حق پر اصرار کرے یا نہ کرے۔ وثوق کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا جعفر خود نص کے موجد ہیں۔ البتہ ایک ایسے عہد میں جب علویوں کو خلافت کا potential candidate سمجھا جاتا ہو اور جب ان کے خلاف

تلواریں بے نیام ہوں، سابقہ سیاسی تجربوں کے پیش نظر امامت کو مسند رشد تک محدود کرنا ایک قابل فہم بات ہے۔ پھر ایک ایسے عہد میں جب اہل حق کے لیے سیاسی مسائل پر زبان کھولنا مشکل ہو گیا ہو، اس کا امکان ہے کہ رشد و ہدایت پر اپنے استحقاق کو باقی رکھنے کے لیے نص کا فلسفہ سامنے لایا گیا ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ حساس امور پر خاموشی یا تقیہ کے سبب دوسروں کو اس کا موقع ملا ہو کہ وہ خانوادۂ علوی میں امامت کے استحقاق کو منصوص من اللہ امر بتائیں۔ البتہ یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ نص کا تصور اس عہد میں منقح نہ ہوا تھا۔ خود جعفر کے عہد میں جو لوگ نفس ذکیہ کے گرد جمع تھے وہ اسی لیے تو تھے کہ جعفر اپنی امامت پر کسی نص سے جواز نہیں لاتے تھے۔

یہ خیال کہ ائمہ منصوص کا تصور جعفر کے عہد میں متشکل نہیں ہوا تھا، ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس پر خود جعفر کے بعد کی نسلیں گواہ ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جعفر نے اپنی زندگی میں اسماعیل کو نامزد کیا تھا۔ لیکن اسمٰعیل کی جواں سال موت کے سبب انہیں موسیٰ کو نامزد کرنا پڑا۔ بعض لوگ جعفر کی زندگی میں ہی یہ کہہ کر ان سے الگ ہو گئے کہ جعفر کو ایک ایسے شخص کو نامزد نہیں کرنا چاہیے تھا جو مستقبل میں ان کی نمائندگی سے قاصر ہو۔ بالفاظ دیگر جس امام کو اتنی بھی خبر نہ ہو کہ اس کا صحیح نمائندہ کون ہو سکتا ہے، اس کی کیا اتباع کی جائے۔ ابتداً اس حق پر عبداللہ نے اپنا استحقاق ثابت کیا۔ البتہ عبداللہ کی موت کے بعد موسیٰ کو منصب امامت پر فائز ہونے کا موقع ملا۔[۲۱] نوبختی نے جو واقعات نقل کیے ہیں اس سے بھی اس بات کا عندیہ ملتا ہے کہ باقر کے عہد تک شیعی اماموں کا تصور خاندانی حوالے سے محض سیاسی استحقاق کا تھا۔ نہ تو اس کی کوئی باقاعدہ دینیات مرتب ہوئی تھی اور نہ ہی اسے امر منصوص سمجھا جاتا تھا۔[۲۲] بلکہ خود شیعہ تاریخی مصادر سے یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچتی ہے کہ گیارہویں امام حسن العسکری کی موت کے بہت بعد تک بارہ منصوص ائمہ کی کوئی فہرست نہیں پائی جاتی تھی۔[۲۳] شیعوں کے وہ تمام عقائد جن پر آج شیعہ مسلک کی عمارت قائم ہے مثلاً بارہ منصوص اماموں کا من جانب اللہ مامور ہونا، امام غائب کے سلسلے میں غیبتِ صغریٰ اور غیبتِ کبریٰ کا تصور، آلِ بیت کا فاطمی خانوادے تک محدود ہونا یا یوم عاشورہ کی مروجہ رسومات اور زیارتِ قبورِ انبیاء کو دین کا حصّہ سمجھنا، ان تمام باتوں کی خود جعفر صادق کو مطلقاً ہوا نہ لگی تھی۔ اگر یہ عقیدہ واقعتاً من جانب اللہ ہوتا تو بارہ اماموں کی فہرست جعفر صادق کے عہد میں ضرور گردش کر رہی ہوتی۔ جعفر کے پر جوش شاگرد ہشام بن حکم

(متوفیٰ ۳۸۵ھ) جو سماجی منظرنامے پر ائمہ معصومین کی پرزور تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں ان کے ہاتھوں میں بھی بارہ اماموں کی کوئی فہرست نظر نہیں آتی۔ اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ آلِ بیتِ رسولؐ کے حوالے سے ہاشمیوں اور مطّلبیوں کی مختلف شاخوں سے لوگ اپنے آپ کو پیش کر رہے ہیں۔ تو کیا شیعیت کی تعمیر کا تمام کام آلِ بویہ کے عہد میں انجام پایا؟ تاریخی مصادر سے اس سوال کا جواب اثبات میں بھی فراہم ہوتا ہے اور نفی میں بھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ آلِ بویہ کا عہد شیعیت کی علیحدہ مذہبی تشخص کے لیے کلیدی اہمیت کا حامل ہے البتہ جن اجزاء سے اس عہد میں شیعیت کا خرمنِ فکر تشکیل پایا وہ منتشر حالتوں میں مسلم معاشرے میں پہلے سے موجود تھے۔ شیعیت کسی نئے مذہب کی تشکیل سے عبارت نہ تھی جس کے لیے کوئی خاص داعی تاریخ کے کسی لمحے میں ایک نئی دعوت کا اعلان کرتا بلکہ سیاسی اور فکری انتشار کے عہد میں یہ ایک نئے فکری قلعے کے تعمیر کی کوشش تھی۔ چوتھی صدی کا عہد عالمِ اسلام میں نظری خیموں کی تعمیر کا عہد ہے۔ اسی عہد میں بوجوہ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کو دینی شناخت عطا ہوئی۔ سنّی، فاطمی اور شیعی اسلام کے علیحدہ علیحدہ خیمے اسی عہد میں قائم ہوئے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ہم شیعی اسلام کو تو تاریخ کا پروردہ بتائیں اور دین کے دوسرے تاریخی قالب اور ان کے انحراف پر ہماری جبینیں شکن آلود نہ ہوں۔

مسئلہ امامت

آیئے سب سے پہلے اس سوال کی تحقیق کی جائے کہ امت میں متبادل امامت کا تصور سب سے پہلے کب پیدا ہوا؟ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں خلیفۂ وقت کی ذات روحانی اور سیاسی پیشوائی کا ارتکاز تھی۔ خلفائے راشدین بشمول حضرت علیؓ خلیفۂ رسولؐ اللہ کی حیثیت سے امیر المؤمنین کہے جاتے۔ امام کا منصب قوتِ نافذہ سے عبارت تھا۔ عباسی خطبوں میں امام عادل کی اتباع کی ترغیب اور اس کی توفیق کے لیے دعائیہ کلمات اسی خیال سے عبارت ہے کہ خلیفۂ وقت کی حیثیت امت کے امام اور ولی الامر کی ہے۔ البتہ جو لوگ خلیفۂ وقت کے خلاف خروج کرتے یا انھیں اپنی سیادت کا دعویٰ ہوتا، ان کا خروج اس بات سے عبارت ہوتا کہ وہ ایک متبادل امامت کے قیام کے لیے میدان میں آئے ہیں سو اس اعتبار سے امامت کے دعویداروں کے لیے لازم تھا کہ وہ اصحاب سیف میں سے

ہوں اور انھوں نے نظامِ وقت کے خلاف خروج بھی کیا ہو۔ زید بن علی زین العابدین نے اپنے بھائی محمد الباقر پر یہ اعتراض وارد کیا تھا کہ جب تک کوئی شخص نظامِ وقت کے خلاف علی الاعلان خروج نہ کرے وہ امامت کا دعویدار نہیں ہوسکتا۔[۲۴] جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ کم از کم باقر کے عہد تک امامت کا منصب ایک متبادل سیاسی قیادت سے عبارت تھا۔ پھر یہ کیسے ہوا کہ جن لوگوں نے کبھی نظامِ وقت کے خلاف خروج نہ کیا وہ بھی منصبِ امامت کے سزاوار سمجھے گئے۔ نوبت بایں جارسید کہ ان اماموں کے بیٹے امام کہلانے لگے اور انھیں اس بات کا حق حاصل ہو گیا کہ وہ اپنی حسب منشا امامت کے اس منصب کو اپنی پسندیدہ اولاد میں سے کسی کو نص کر دیں۔ دوسری طرف فقہاء اور قاضیوں کے حلقے اماموں کے نام سے ملقب ہونے لگے۔ آثار و روایات کے مدونین کو امامت کے منصب پر سرفراز کر دیا گیا۔ کوئی فلسفہ کا امام ہوا تو کوئی نحو اور قرأت کا یہاں تک کہ دو رکعت کے امام بھی امام کہلانے لگے۔ گویا جو منصب کبھی خلیفۂ رسولؐ کی جلالت وشان کا مظہر سمجھا جاتا تھا وہ کچھ اس طرح پائمال ہوا کہ آج کسی کو اس بات کا خیال کم ہی آتا ہے کہ ہم آلِ بیت کے جن افراد کو امام کے لقب سے پکارتے ہیں یا امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام بخاری، امام مسلم جیسے اصحاب فن کو جس طرح امامت کے تقدیسی ہالے میں گھرا دیکھتے ہیں تو ان کی یہ امامانہ شان مِن جانب اللہ نہیں تھی بلکہ یہ ہماری تقدیسی تاریخ کا پیدا کردہ فریبِ نظر ہے۔

اسلام کی تاریخ میں جس شخص نے سب سے پہلے اپنے لیے امام کا لقب استعمال کیا وہ خلافتِ عباسی کا داعی ابراہیم محمد عباسی (برادر سفّاح و منصور) تھا۔ عباسی داعیانِ خلافت گو کہ اس وقت قوت نافذہ کے حامل نہ تھے لیکن ایک متبادل سیادت کے داعی تو ضرور تھے۔ مہدی عباسی کے زمانے میں یہ لقب عباسی حکومت کے سکّوں پر بھی نظر آتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مامون نے اپنے لیے امام المسلمین کا لقب استعمال کیا تھا۔ اس کے علاوہ ادریسیوں نے مراقش میں، امویوں نے اندلس میں اور فاطمیوں نے مصر میں اپنے لیے اسی اصطلاح کو پسند کیا تھا لیکن یہ سب وہ لوگ تھے جو یا تو اصحابِ سیف میں سے تھے یا جن کی امامت امرِ واقعہ کے طور پر قائم تھی۔ رہی وہ امامت جس سے روحانی اور علمی رشد وہدایت مراد لی جائے تو اس کی ایجاد کا سہرا جعفر کے شاگردِ خاص معروف شیعی متکلم ہشام بن حکم (متوفی ۷۹۵ء) کے سر ہے۔ ہشام نے اسلام کی تاریخ میں پہلی بار اس خیال کا اظہار کیا کہ خدا نے

بندوں کی ہدایت کے لیے انبیاء بھیجے ان کے بعد عدل وانصاف کے قیام کے لیے ایسے ائمہ حق کی ضرورت ہے جو ہر عہد میں رشد وہدایت کا کام انجام دے سکیں۔ جعفر کے عہد تک علمائے محدثون اور فقہاء کے حلقے سماجی منظرنامے پر غیر معمولی اہمیت حاصل کر چکے تھے۔ عام علماء کے مقابلے میں جعفر کو ممتاز قرار دینے کے لیے ہشام نے نسبی سلسلے کا سہارا لیا اور اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ رشد و ہدایت پر مامور لوگوں کو معصوم عن الخطا ہونا چاہیے۔ اسی عہد میں عباسیوں نے اپنی سیاسی ضرورت کے لیے نص کے ذریعہ اپنی امامت کی منتقلی کا عقیدہ وضع کیا اور اس کی خوب خوب تشہیر کی۔ آنے والے دنوں میں شیعہ فکر بھی اس پروپیگنڈہ کی زد میں آ گئی۔ الکمیت بن زید کا قصیدۂ ہاشمیت جو کبھی عہدِ اموی میں ایک شاعرانہ تخیل سمجھا جاتا تھا عہد عباسی میں مذہبی عقیدے کے طور پر پڑھا جانے لگا۔[۲۵] قرشی، ہاشمی، طالبی، علوی اور پھر اس کے بعد حسین بن علیؓ کے خانوادے میں رشد وہدایت کو محصور سمجھا جانے لگا لیکن یہ سب کچھ تاریخی ترتیب کے ساتھ ظہور نہیں ہوا بلکہ عہدِ جعفر میں جب رشد وہدایت کے حوالے سے ائمہ منصوص کی تعبیر وضع ہوئی تو اس کا سلسلہ تاریخ میں پیچھے کی طرف حضرت علیؓ سے جا ملایا گیا۔ البتہ جعفر کے عہد میں جنھیں آگے چل کر اثنا عشری فرقے میں چھٹے امام کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا یہ بات کسی کے علم میں نہیں تھی کہ اماموں کی کل تعداد کتنی ہوگی اور ان کے نام کیا کیا ہوں گے۔

سچ تو یہ ہے کہ ابتدائی چار صدیوں میں آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا[۲۶] جس کے دعویدار آلِ عباس بھی تھے اور آلِ فاطمہؓ بھی اور وہ لوگ بھی جن کا تعلق حضرت علیؓ کے غیر فاطمی بیٹے محمد الحنفیہ سے تھا۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ ایک ہی وقت میں آلِ بیت سے خلافت کے مختلف دعویدار میدان میں آ گئے۔ کہ تب امامت امر منصوص نہ تھا۔ مثال کے طور پر زید بن علی زین العابدین نے شہادت کا راستہ اختیار کیا اور ان کے بھائی محمد الباقر جنھیں شیعہ فکر میں پانچویں امام کی حیثیت حاصل ہے سیاسی سرگرمیوں سے یکسر کنارہ کش رہے۔ اگر منصوص امامت پر خود اہل بیت کے اندر کوئی اتفاق رائے پایا جاتا تو پھر یہ کیسے ممکن ہوتا کہ ایک بھائی تو خروج کا راستہ اختیار کرے اور دوسرا اس عمل میں شرکت سے گریزاں رہے۔ جس منصوص امامت پر خود اہل خانہ کو اعتبار نہ ہو اس کے بارے میں یہ کیسے یقین کیا جا سکتا ہے کہ ایسا کوئی تصور فی الواقع اس عہد میں پایا بھی جاتا تھا۔ دوسروں سے تو یہ شکایت کی جا سکتی ہے کہ رسولؐ اللہ کی موت کے بعد ان کی نگاہیں بدل گئیں، انھوں نے آلِ بیت رسولؐ کو بے

یارومددگار نظامِ وقت کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا لیکن زید بن علی کے خروج میں ان کے اپنے بھائی محمد باقر کی عدم شرکت کے لیے کیا جواز ہوسکتا ہے؟ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں آلِ بیت کے حلقے سے چھوٹے بڑے کوئی ساٹھ خروج سامنے آئے لیکن امام حسینؓ کے علاوہ کسی اور جنگ میں خود آلِ بیت کی متحدہ اور مشترکہ شرکت کا سراغ نہیں ملتا۔ اس کا سبب اس کے علاوہ کیا ہوسکتا ہے کہ منصوص و مأمور اماموں کا تصور اس وقت تک اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ سامنے نہیں آیا تھا جب تک کہ حسن العسکری کی موت پر کچھ عرصہ نہ بیت گیا یہاں تک کہ شیعہ فکر کے مؤسسین نے غیبت کا تصور ایجاد کیا اور امام غائب کے خلا کو پر کرنے کے لیے علماء مجتہدین کی گنجائش پیدا کی اور پھر اس منصوص امامت کا تصور تاریخ میں پیچھے کی طرف حضرت علیؓ سے جا ملایا۔

امام حسینؓ جب کوفہ کے لیے کوچ کی تیاری کر رہے تھے اس وقت انھیں مکہ اور مدینہ کے جمہور مسلمان امام منصوص جانتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ صرف بہتّر آدمیوں کا چھوٹا سا قافلہ ان کے ساتھ کوچ کرتا۔ اگر معاملہ صرف نظامِ جبر کے خوف کا ہوتا تو پھر یہی لوگ عبداللہ بن زبیر کی قیادت میں امویوں کے خلاف کیوں مجتمع ہو جاتے؟ واضح رہے کہ شہادت حسینؓ کے بعد جب امام زین العابدین مدینہ لوٹ آئے اور جب امام حسینؓ کی مظلومیت پر جمہور مسلمانوں کی آنکھیں اشک بار تھیں، ان کے لیے عمومی ہمدردی کی فضا پائی جاتی تھی جب بھی کسی کو خیال نہ آیا کہ جواں سال زین العابدین کی امامت میں بنوامیہ سے نجات کی تیاری کریں۔ اس وقت بھی حجاز میں ابن علی کے مقابلے میں ابن زبیر لوگوں کی ترجیح قرار پائے۔ یزید کی موت کے بعد عبداللہ بن زبیرؓ کی امامت و سیادت پر اہل حجاز کی ایک بڑی آبادی مجتمع ہوگئی۔ تقریباً ساڑھے نو سال تک ابن زبیرؓ اسلامی ریاست کے ایک بڑے حصّے کی قیادت سنبھالے رہے۔ جو لوگ نظامِ جبر کے خاتمے کے لیے ابن زبیر کی قیادت میں خروج کرسکتے تھے ان کے لیے اگر یہ مسئلہ ذرا بھی نظری اہمیت کا حامل ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ حسینِؓ مظلوم کی نشانی زین العابدین کو اس اعزاز سے محروم رکھتے۔ اہل بصرہ کے نام حسینؓ بن علیؓ نے اپنے استحقاق خلافت کے سلسلے میں جو خط لکھا تھا اس میں اولیاء، اوصیاء اور وراثت کے حوالے تو موجود ہیں لیکن امام منصوص کے کسی تذکرے سے یہ خط بالکل خالی ہے۔[۲۷]

منصوص امامت کا تصور ہمارے خیال میں بعد کے لوگوں کی التباسِ فکری ہے جنھوں نے اسے

اولاً نص خفی کی حیثیت سے متشکل کیا اور پھر رفتہ رفتہ انھوں نے اسے نص جلی کی قطعی حیثیت دے ڈالی۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ ابتدائی ائمہ اہل بیت جنھیں یقیناً اپنے نسلی سلسلے کی اہمیت کا کہیں زیادہ اندازہ تھا وہ اس امر منصوص کا برملا اظہار نہ کرتے۔ حضرت علیؓ اور حسنؓ، حسینؓ کو تو چھوڑ یئے جو اپنی تمام تر عظمت اور حوالۂ قرابت کے باوجود نص کا ذکر زبان پر نہیں لاتے، الباقر جو ماں اور باپ کی طرف سے اپنے فاطمی ہونے کو خصوصی شرف کا باعث سمجھتے ہیں اور جنھیں ائمہ اہل بیت کے اساسی ترجمان کی حیثیت حاصل ہے وہ بھی ابوبکرؓ و عمرؓ کے سلسلے میں کبھی زبان نہیں کھولتے۔[۲۸] جب ایک بار الباقر سے یہ پوچھا گیا کہ کیا اہل بیت نے کبھی شیخین کے خلاف نازیبا کلمات زبان سے نکالے تو باقر کا جواب تھا ہرگز نہیں، ہمارے پرکھوں نے ہمیشہ ان سے محبت کی ہے ان کی اتباع کو اپنا فرض جانا اور ان کے لیے کلمات خیر و استغفار ہی ان کی زبان پر آئے۔[۲۹] باقر کے بارے میں شیعی ماخذ میں یہ خیال عام ہے کہ وہ امامت کو امر منصوص سمجھتے تھے اور وہ اجتہاد و اختیار کے بجائے ائمہ اہل بیت سے رجوع کو لازم خیال کرتے تھے پھر آخر کیا وجہ ہے کہ انھوں نے غیر منصوص خلفاء کے سلسلے میں کبھی زبان نہیں کھولی اور ان کی اتباع کے قائل رہے؟

ہمارے خیال میں باقر کے عہد تک امام منصوص کے عقیدے پر ایمان لانے والے کم تھے۔ ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کے بعض معتمد اصحاب اور شاگرد مثلاً ابولجاروت، زیاد بن منذر، فضیل بن رسّان اور ابوالخالد الواسطی جیسے حضرات باقر کو چھوڑ کر ان کے بھائی زید بن علی کی تحریک میں شامل ہو جاتے۔[۳۰] حتیٰ کہ جعفر الصادق جن کی امامت پر اثنا عشری اور اسمٰعیلی گروہوں کا اتفاق ہے ان کی موت کے بعد خود ان کے ماننے والے کسی ایک امام منصوص کی اتباع میں متحد نہ رہ سکے۔[۳۱] جن لوگوں نے ان کے بڑے صاحبزادے عبداللہ الافتح کی امامت قبول کی وہ فتحیہ کہلائے۔ جن لوگوں نے اسماعیل کو اپنا پیشوا بنایا وہ آگے چل کر اسمٰعیلی کے نام سے ملقب ہوئے اور جن لوگوں نے موسیٰ کاظم کو ساتویں امام منصوص کی حیثیت سے قبول کیا وہ آگے چل کر اثنا عشری کہلائے۔ پھر موسیٰ کاظم کی موت پر بعض لوگ ان کے بڑے صاحبزادے علی بن موسیٰ الرضاء کی قیادت میں سرگرم ہو گئے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ عباسی خلیفہ مامون کے ولیعہد بھی نامزد ہوئے تھے۔ اگر ائمہ مامورین کی تعداد اور شناخت متعین ہوتی تو آلِ بیت کے جاں فروشوں کے لیے یہ کیسے ممکن ہوتا کہ وہ اپنی قوت و

صلاحیت کومختلف ائمہ غیر مامورین کی قیادت میں ضائع کریں۔

عقیدۂ امامت کی نظری اساس

آثار وروایات کے مشترکہ مجموعوں (صحاح ستہ) میں شیعی روایتوں کی موجودگی کے باوجود امامِ غائب کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ حالانکہ ان ہی کتابوں میں تفضیلِ آلِ بیت کی بے شمار روایتیں موجود ہیں۔امامت کا وہ سلسلہ جو بالآخر بارہویں امام پر آکر منقطع ہو جائے آخر کس عہد میں منقح ہوا اور یہ کہ ابتدا میں جب غیبتِ امام کا تصور پہلی بار سامنے آیا تو اس وقت عالم اسلام کے سیاسی حالات کیا تھے؟ کیا غیبتِ صغریٰ اور غیبتِ کبریٰ کا مروجہ تصور اسی طرح رائج چلا آتا ہے یا اس میں حالات وزمانے کے اعتبار سے تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں؟ ہمارے لیے ان سوالات کے جوابات کی فراہمی اس تقدیسی تاریخ کی تفہیم میں مدد ومعاون ہو سکتی ہے جس کے سر تشیع کی تشکیل کا سہرا ہے۔ تاریخ کے اس تنقیدی مطالعہ میں ہم صرف ان مآخذ پر انحصار کریں گے جنھیں اہل تشیع کے ہاں استناد کا درجہ حاصل ہے۔

نظریۂ امامت پر تمام ہی معتبر شیعی وثائق جنھیں علماء اہل تشیع حجّت کے طور پر پیش کرتے ہیں اور جن پر شیعیت کا مدار قائم ہے چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں مرتب ہوئے۔ یہی وہ عہد ہے جب عباسی خلافت کے اضمحلال کے نتیجے میں آل بویہ کا ظہور ہوا جو ابتداً تو زیدیہ شیعہ تھے لیکن بہت جلد ان کی سرپرستی میں علمی سرگرمیوں نے انہیں اثناعشری عقیدے کے پاسبان کے طور پر متعارف کرایا۔ شیعوں کی بعض اہم بنیادی کتابیں بجز الکافی کے جس کی تالیف کا زمانہ ۳۲۰ھ کے قریب ہے، ان ہی کی سیاسی سرپرستی میں مدون ہوئیں۔ جس وقت امام غائب کے سلسلے میں دلائلِ شرعی مرتب ہو رہے تھے اور بارہ اماموں کو عقیدے کا مسئلہ باور کرایا جا رہا تھا عین ان ہی ایام میں اسمٰعیلی شیعوں کی عظیم الشان سلطنت اپنا دائرۂ اثر وسیع کر رہی تھی۔ لیکن آلِ بویہ جو اہلِ بیت کی اتباع کا دم بھرتے تھے ان کے لیے فاطمیوں کی خلافت کے مقابلے میں عباسیوں کا سنّی خلیفہ کہیں زیادہ قابل قبول تھا۔ اس کا اصل سبب شیعانِ آلِ بیت کے مابین اماموں کے تعین کے سلسلے میں زبردست اختلاف تھا۔ کہا جاتا ہے کہ حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے متبعین چودہ یا بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔[۳۲]

زیدی اور اسمٰعیلی شیعوں کی علیحدہ شناخت اس پر مستزاد تھی۔ آلِ بویہ کے لیے اسمٰعیلیوں کی قیادت اولاً تو اس لیے ناقابل قبول تھی کہ ان کا تعلق امامت کے ایک مختلف سلسلہ سے تھا۔ ثانیاً ایک زندہ امام کی اتباع کے مقابلے میں ایک کمزور سنّی خلیفہ کہیں زیادہ قابل قبول تھا کہ ایسی صورت میں عقیدے، عمل اور سب سے بڑھ کر سیاسی خودمختاری کی کہیں بہتر ضمانت مل سکتی تھی۔ آلِ بویہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ فاطمی حکمراں ہوں یا عباسی خلفاء ان دونوں نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے مذہب کو کام پر لگا رکھا ہے۔ آلِ بویہ کو ایک ایسے ریاستی عقیدے کی ضرورت تھی جو ان کی حکمرانی اور خلافتِ عباسیہ سے ان کے رشتہ کو جواز عطا کر سکے۔ حسن عسکری کی موت کو ابھی کوئی نصف صدی گزری ہوگی کہ منتشر شیعہ گروہ آلِ بویہ کی سرپرستی میں ایک متحدہ منشور کی تشکیل میں مصروف ہوگئے۔ ایک ایسے امام کا تصور جو اپنے متبعین کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو اور جس کے متبعین کے لیے یہ ممکن ہو کہ وہ ظہور امام تک عباسی خلیفہ کی بیعت قبول کرلیں، آلِ بویہ کی سیاسی ضرورت تھی۔ اس نظریہ کے مطابق امام کی غیبت میں ان کے متبعین کا کام اگر انتظار قرار پاتا ہے تو دوسری طرف حکمرانوں کے لیے اس بات کا جواز بھی کہ وہ امام عادل کی عدم موجودگی میں روزمرّہ کے انتظامی امور بجالاتے رہیں خواہ اس کے لیے ایک جابر خلیفہ کی بیعت ہی کیوں نہ قبول کرنی پڑے۔ ابتداء میں جب غیبۃ کا تصور وضع ہوا تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ امام غائب کے ظہور کی مدت بہت طویل نہ ہوگی۔ المفید کے مطابق ان کے ظہور کی نشانیوں میں السُفیانی کی بغاوت، آلِ حسن کے سلسلے سے ایک سیّد کا قتل اور خلافت عباسی کا داخلی انتشار رہونا چاہیے تھا۔[۳۳] عباسی خلافت جب قصۂ پارینہ بن گئی تو غیبت کے اس تصور کو مزید طول عطا کیا گیا اور اس کے لیے دوسرے عقلی دلائل فراہم کئے گئے۔[۳۴]

شیعیت کے اس سیاسی اور سماجی پس منظر سے اختلاف کی یقیناً گنجائش موجود ہے کہ جو لوگ صدیوں سے تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھنے کے خوگر ہیں ان کے لیے یہ کچھ آسان نہیں کہ وہ ان توجیہات کو بآسانی قبول کرلیں۔ آیئے یہ دیکھا جائے کہ اس بارے میں خود شیعوں کی امہات الکتب کیا کہتی ہیں لیکن اس سے پہلے ان مصنفین کے عہد پر بھی ایک نظر ڈالیے۔ محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹ھ) اور ابوجعفر القمی (متوفی ۳۸۳ھ) جنھیں شیعہ روایتوں کی جمع و تدوین کا شرف حاصل ہے، ان کی حیثیت شیعیت کے مؤسسین کی ہے۔ محمد بن علی بن حسین طوسی کی تاریخ وفات

۴۰۶ھ ہے نہج البلاغہ کے مرتب[۳۵] شریف مرتضٰی کا سالِ وفات بھی ۴۳۶ھ ہے۔ خود عقیدۃ الشیعہ کے مؤلف کا بیان ہے کہ "تدوین احادیث الشیعہ فی ابتداء الامر علی زمن البویھیین ثم علی زمن الصفویین" جیسا کہ ہم نے عرض کیا آلِ بویہ کا اقتدار جو کوئی ایک صدی سے زیادہ عرصہ پر محیط تھا شیعیت کے اثنا عشری قالب کی تشکیل کا اصل عہد ہے۔ اسی عہد میں ان کی اساسی کتابیں مرتب ہوئیں، عقائد کی تشکیل وتدوین ہوئی، ماتمِ حسینؑ ایک دینی رسم کے طور پر جاری ہوا، عید غدیر کی ابتداء ہوئی، حتیٰ کہ مشہدِ علیؑ اور مشہد حسینؑ کی شکل میں شیعی اسلام کے نئے کعبے وجود میں آ گئے۔ اس سماجی اور سیاسی پسِ منظر سے قدرے واقفیت عقیدۂ امامت کی تفہیم میں خاصی معاون ہو سکتی ہے۔

شیعہ علماء امامت کے وجود پر سمعی[۳۶] (شرعی) اور عقلی ہر دو طرح سے دلیل لاتے ہیں۔ اول الذکر کا سب سے مستند مظہر ابن بابویہ کی کتاب کمال الدین و تمام النعمۃ ہے جہاں ابن بابویہ (متوفیٰ ۳۸۱ھ) نے حدیث ثقلین کے حوالے سے اس خیال کی پرزور وکالت کی ہے کہ امت پر کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ عترت آلِ بیت کی اتباع آخری لمحے تک لازم کی گئی ہے یہاں تک کہ حوض پر مومنین کی رسولؐ اللہ سے ملاقات ہو جائے۔[۳۷] بقول ابن بابویہ اس حدیث کے ماننے سے لازم آتا ہے کہ امت میں ہر زمانے میں آلِ بیت کا ایک امام موجود ہو جو قرآن کی صحیح تعبیر امت تک پہنچا سکے اور جس کی رشد و ہدایت کے نتیجے میں وہ اس یقینِ واثق کے ساتھ کہہ سکے ﴿قل هذا سبیلی...﴾ کتاب کے ساتھ جب تک اس کا مخبر یا صاحب تاویل نہ ہو ہدایت کی صحت کا یقین واثق کیسے ہو سکتا ہے۔؟ بقول ابن بابویہ، حدیث ثقلین کو مسئلہ امامت پر برہانِ قاطع کی حیثیت حاصل ہے۔[۳۸]

عقلی دلائل کے لیے شیعی علماء میں المفید (متوفیٰ ۱۰۲۲ھ) اور شریف المرتضٰی (متوفیٰ ۱۰۴۵ھ) کو استناد کا مرتبہ حاصل ہے۔ المفید کی الشافی فی الإمامہ اور المرتضٰی کی رسالۃ الغیبۃ کا مطالعہ کرتے وقت یہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونی چاہیے کہ ان دونوں حضرات کے مراسم بُویہی حکمرانوں کے ساتھ ساتھ عباسی خلفاء سے بھی خوشگوار رہے ہیں۔ امام جب تک ظاہر نہ ہو جائے ان کے متبعین کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ جابر حکمرانوں کے خلاف تلوار اٹھائیں۔ غیبتِ امام

کے اس تصور میں شیعہ علماء، ان کے متبعین، بویہی حکمران اور عباسی خلفاء سبھوں کے لیے عافیت کا یکساں سامان پایا جاتا تھا۔ رہی یہ بات کہ امام کی عدم موجودگی میں عدل کے تقاضوں سے کیسے عہد برآ ہوا جائے تو اس کا جواب بھی اسی انتظار میں پوشیدہ تھا۔ یہ توقع کی جاتی تھی کہ جلد ہی امام کا ظہور ہوگا اور حالات درست ہو جائیں گے۔ البتہ ان کے ظہور تک متبعین خروج سے باز رہیں۔ مفید اور مرتضٰی کے عقلی دلائل کو سب سے بڑا چیلنج اشعریت کے ہمنواؤں نے دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر امام معصوم کا وجود خدا کے لطف کا مظہر ہے تو پھر ایسے امام کو پردۂ غیبت میں رکھنا کہاں کا انصاف ہے؟ مرتضٰی نے اس قسم کے عقلی دلائل کا یہ جواب دیا کہ ناسازگار حالات میں امام کا غیبت میں چلے جانا اسلامی تاریخ میں کوئی پہلی بار نہیں ہوا ہے کہ اس سے پہلے بھی نامساعد حالات کے تحت خود رسولؐ اللہ اور ان کے اہل خانہ نے معاشرے سے کٹ کر شعب ابی طالب میں پناہ لی ہے اور پھر جب آپ کی جان کو خطرہ ہو گیا تو آپ لوگوں کی نگاہوں سے بچ کر غار میں پناہ کے طالب ہوئے ہیں۔

امام غائب کا یہ عقیدہ، جو رفتہ رفتہ مہدیٔ موعود کی پُر امید واپسی کا علامیہ بن کر اہل تشیع کے دل و دماغ پر چھاتا رہا، ان روایات کی پیداوار تھا جو خالصتاً شیعی حلقوں میں گردش کر رہی تھیں اور جنھیں اہل تشیع کے علاوہ دوسرے گروہ لائق استناد نہ سمجھتے تھے۔ شریف مرتضٰی نے الدلیل السمعی کی موجودگی کے باوجود جب غیبت کے مسئلہ پر الدلیل العقلی کا سہارا لیا تو اس کا سبب یہی تھا کہ وہ چاہتے تھے کہ جو لوگ صرف روایتوں کی بنیاد پر امامت کے عقیدے پر قائم نہیں ہو سکتے انھیں معقولات کی بنیاد پر قائل کرنے کی کوشش کی جائے۔ یہی وہ عہد تھا جب سنّی دنیا میں اشعریت سرکاری سرپرستی میں اپنی سبقت کے لیے سرگرم تھی۔ امامت کے عقلی دلائل شیعہ حلقوں سے باہر لوگوں کو مطمئن نہ کر سکے۔ جوں جوں زمانہ آگے بڑھتا جاتا تھا اور غیبت کی مدت طویل ہوتی جاتی تھی لوگوں کے لیے عقلی طور پر اس بات کو تسلیم کرنا مشکل ہوتا جاتا تھا کہ جس امام کی قیادت پر عالم کا مدار ہے وہ آخر ایک طویل مدت سے منظر نامے سے کیوں غائب ہے۔ شیخ الطّوسی (متوفی ۱۰۶۷ء) نے عقلی اور سمعی دونوں منہج کے امتزاج سے غیبتِ امام کو ایک باقاعدہ عقیدے کا اعتبار عطا کر دیا۔ انھوں نے کتاب الغیبۃ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ راویوں نے بسا اوقات رسولؐ اللہ سے منسوب روایتوں میں اپنی پسند و ناپسند کو داخل کر دیا ہے اور بسا اوقات پوری بات کہنے سے محترز رہے ہیں ایسی صورت میں محض سمعی واسطوں

پر اعتبار کرنے کے بجائے عقلی دلائل کا سہارا تلاشِ حق میں ہمارا معاون ہوسکتا ہے۔ بظاہر تو شیخ طوسی کا یہ منہجِ علمی عقل ونقل کے امتزاج سے عبارت ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ کتاب الغیبة نے ایک بار پھر مسئلہ امامت پر روایت سازوں کی گرفت مضبوط کر دی۔ شیعہ ائمہ فن کی تفسیری تعبیری اور کتبِ روایات میں مسئلہ امامت پر پائی جانے والی بحثیں حتمی حوالہ بن گئیں۔ اب یہ خیال جاتا رہا کہ یہ روایتیں جو شیعہ حلقوں میں پیدا ہوئیں اور جن کا نمو وارتقاء متبعینِ آلِ بیت کے حلقوں میں ہوتا رہا وہ دوسرے حلقوں کے نزدیک قابلِ استناد نہیں تھیں۔ اہل تشیع کو دوسرے مذہبی گروہ کی طرح اب اپنے سے باہر دیکھنے کی ضرورت بھی نہ تھی کہ یہ وہ عہد تھا جب سنّی اشعریت اور فاطمی اسلام کا قالب بھی بڑی سرعت کے ساتھ متشکل ہوتا جاتا تھا۔ جب ﴿کُل حزب بما لدیھم فرحون﴾ کی صورتِ حال پیدا ہو جائے تو اس بات کی گنجائش کہاں باقی رہتی ہے کہ لوگ اپنے خود ساختہ عقائد پر معروضی اور تنقیدی نگاہ ڈال سکیں۔

آلِ بویہ کے عہد میں شیعیت کے سماجی مظاہر جس قدر عام ہوتے جاتے تھے اور شیعی ثقافت کی گرفت معاشرے پر جس قدر مضبوط ہوتی جاتی تھی شیعہ امہات الکتب کی علمی اور تعبیری حیثیت بھی مستحکم ہوتی جاتی تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ شیعیت اب اپنے خول میں بند ہو چکی تھی۔ اہل فن کی کتابوں پر غیر شیعہ تناظر کی اہمیت جاتی رہی تھی۔ گروہی تعصب کے اس ماحول میں تحلیل وتجزیہ نے دم توڑ دیا تھا نتیجہ یہ ہوا کہ تفسیر وروایات کی کتابوں میں کبار مؤسسین نے جو کچھ لکھ دیا تھا وہ علمی گفتگو کا حوالہ بنتا گیا۔ بویہی عہد سے پہلے، جب نہ تو امامی شیعوں کو پوری طرح اپنے نظری خدوخال متعین کرنے کا موقع ملا تھا اور نہ فاطمیینِ مصر کی حکومت قائم ہوئی تھی، شیعہ حلقوں میں یہ خیال عام تھا کہ مروجہ قرآن مصحفِ عثمانی ہے جس میں آلِ بیت کو ان کے حقوق سے محروم کرنے کے لیے آیتوں میں ردّ وبدل کر دیا گیا ہے۔ فتنے کے لمحات میں جب اہل قبلہ کے مختلف گروہ ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہوں اس قسم کے اتہامات اور پروپیگنڈے کا جواز سمجھ میں آتا ہے۔ آلِ بویہ کی سرپرستی میں امامی شیعوں کو پہلی بار ریاست کی قوت ملی۔ اس سے یہ تو ضرور ہوا کہ تحریف قرآن کے پروپیگنڈے میں وہ پہلے کی سی شدت نہ رہی البتہ مفسرین اور راویوں نے نظریۂ امامت پر دلیل لانے کے لیے متن اور معنیٰ میں جن متہمہ تبدیلیوں کا اشارہ کیا تھا وہ حتمی دلائل کے طور پر دیکھے جانے لگے۔ مسئلہ امامت پر اس منہجِ علمی

نے دلیل السمعی تو قائم کردی البتہ شیعہ ذہنوں میں وحی ربّانی کی صحت کے سلسلے میں سخت التباسات پیدا ہوگئے۔ جب رسالۂ محمدی کے بنیادی وثیقہ کے بارے میں یہ خیال عام ہوجائے کہ وہ اپنی اصل شکل میں موجود نہیں ہے تو متبعین کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا کہ وہ امامِ غائب کے ہاتھوں اصل مصحف کی برآمدگی تک ائمہ مجتہدین کی بتائی گئی راہ پر بلا سوچے سمجھے چلتے رہیں۔

روایتوں کے ذریعے امامت پر دلیل قائم کرنا شیعہ ذہن کے لیے سمِ قاتل تھا کہ یہ تمام روایتیں مختلف حوالوں سے یہ بتاتی تھیں کہ قرآن کی فلاں اور فلاں آیتیں دراصل یوں نازل ہوئی تھیں جس سے دراصل اثباتِ امامت پر دلیل لانا مقصود تھا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا تھا کہ اگر مذکورہ آیتیں شیعہ مفکرین کے مطابق مختلف شکلوں میں نازل ہوئی تھیں تو پھر وہ ان آیتوں کو اسی طرح کیوں نہیں پڑھتے یا اسے مصحف کا حصّہ کیوں نہیں بنا لیتے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار جعفر الصادق کے سامنے ایک شخص نے قرآن مجید کے بعض الفاظ کی اس طرح تلاوت کی جیسی کہ عام طور پر لوگ نہیں پڑھتے (لیس علی ما یقرؤ ھاالناس) آپ نے فوراً اسے روک دیا۔ فرمایا اسی طرح پڑھو جس طرح لوگ پڑھتے ہیں۔ یہاں تک کہ قائم کا ظہور ہوجائے کہ وہ قرآن کو اپنی اصل حالت میں پڑھے گا اور اس مصحف کو عام کردے گا جو علیؓ کا تحریر کردہ ہے۔[۳۹] ان روایتوں نے شیعہ ذہن میں قرآن مجید کے سلسلے میں ایک تضاد اور مخمصے کو جنم دیا ہے۔ ایک ایسی کتاب جس کے بارے میں وہ یہ سمجھتے ہوں کہ وہ اپنی اصل حالت میں باقی نہیں مگر نظری طور پر اسے اسی شکل میں پڑھنا تا آنکہ قائم کا ظہور نہ ہو ان کا مذہبی فریضہ قرار پاتا ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مروجہ قرآن جسے وہ مصحفِ عثمانی کہتے ہیں اور جس سے یقیناً شیعہ عقائد کی عمارت استوار نہیں ہوتی اس کی حیثیت اہل تشیع کے ہاں صرف کتاب تلاوت کی ہے ورنہ عقائد کی تمام تر بنیادیں تو ان آیات محرّفہ پر قائم ہیں جن کے بارے میں تاویلی ادب میں جابجا "ھکذا نَزَلَت"[۴۰] "علی خالِف ما انزل الله"[۴۱] "فیما حُرِّفَ مِن کتاب الله"[۴۲] کی صدائے احتجاج سننے کو ملتی ہے۔ قرآن مجید کو مصحفِ عثمانی بتانا یا تفسیری حواشی میں اختلافِ قرأت کی خبر کا پایا جانا، ناسخ و منسوخ، خاص و عام اور شانِ نزول کی روایتوں سے اپنے مطلب کا مفہوم برآمد کرنا یا یہ کہنا کہ بعض آیتیں تو قرآن سے محو کر دی گئیں البتہ ان کا حکم باقی ہے جیسا کہ آیت رجم کے بارے میں کہا جاتا ہے ایسے سنگین التباسات ہیں جن کے لیے صرف اہل تشیع کو مطعون نہیں کیا جاسکتا۔ واقعہ

یہ ہے کہ مسلمانوں کے تمام فرقے جو دین کے متحدہ نبوی قالب کو خیر باد کہتے ہوئے مختلف گروہ بندیوں کے اسیر ہو گئے انھیں اپنے نظری جواز کے لیے تحریف قرآن جیسے مذموم عمل کا سہارا لینا پڑا۔ اہل تشیع کے ہاں دوسروں کے مقابلے میں تاویل وتحریف کا حصّہ کہیں زیادہ ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ ان کے ہاں تاویل کی کمان پوری طرح ائمہ آلِ بیت کے ہاتھوں میں ہے جن کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صرف انھیں ہی آیات کے اصل مطالب سے آگہی تھی۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ائمہ آلِ بیت تک پہنچنے کے تمام راستوں پر راویوں کا پہرہ سخت ہے جن کی ثقاہت پر تاریخ کے مختلف ادوار میں خود شیعہ علماء انگلی اٹھاتے رہے ہیں۔ اس صورت حال نے اہل تشیع کے لیے قرآن مجید کو پوری طرح کتاب منجمد میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس خیال کے مطابق جب تک کہ قائم الزماں کا ظہور نہیں ہوتا نہ صرف یہ کہ مصحف عثمانی کا متبادل ہاتھ نہیں آ سکتا بلکہ مصحف عثمانی کو روایات وآثار کے محاصرے سے نجات دلانا بھی ممکن نہیں۔

قرآن مجید کی باطنی تعبیر ہو یا شانِ نزول کی من گھڑت روایتیں، واقعہ یہ ہے کہ ان تعبیری مناہج کے ذریعے متن قرآن میں وہ کچھ پڑھنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے جس کے بطلان کے لیے قرآن مجید کا نزول ہوا تھا۔ اب اگر کوئی کہے کہ قرآن مجید سے ائمہ اہل بیت کا منصوص ہونا ثابت ہے تو بھلا سادہ لوح مسلمانوں کے لیے جو دین کے معاملے میں عقل کے استعمال کے قائل نہیں ہوتے ان التباسات پر یقین کرنے کے علاوہ اور کیا چارہ رہ جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے قرآن مجید سے جواز امامت پر کس طرح دلیل لائی گئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ الباقر قرآن مجید کی آیت ﴿انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة ویؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ (۵:۵۵) میں والذین کے واؤ کو واؤ العطف کے بجائے واؤ الحال سمجھتے تھے۔[۴۳] جس کی وجہ سے آیت کے مفہوم میں بنیادی تبدیلی واقع ہو جاتی تھی یعنی اللہ اور رسولؐ کے علاوہ۔ اس تعبیر کے مطابق ولایۃ ان اہل ایمان کا حق تھا جو زکوٰۃ اس حالت میں دیتے تھے کہ وہ اللہ کے آگے سجدہ ریز ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ جب ایک بار حالت نماز میں تھے انھوں نے ایک فقیر کی صدا سن کر عین حالت نماز میں اسے اپنی انگوٹھی عطا کر دی۔ سو یہ آیت ان ہی کی شان میں نازل ہوئی تھی۔[۴۴] الباقر سے منسوب ایک روایت کے مطابق اس آیت کی شان نزول یہ ہے کہ جب ایک بار آپؐ اہل یہود کے وفد سے مخاطب

تھے جن میں عبداللہ بن سلام بھی تھے تبھی یہ آیت نازل ہوئی۔ ابھی آپؐ مسجد تک پہونچے ہی تھے کہ ایک سائل سے آپؐ کی ملاقات ہوئی پوچھا کیا تجھے کسی نے کچھ دیا ہے؟ اس نے مسجد میں حضرت علیؓ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، جو اس وقت محو عبادت تھے، کہا ہاں اس شخص نے میری ضرورت پوری کی ہے۔[۴۵] طبری میں ایسی کئی روایتیں موجود ہیں جن سے مجموعی طور پر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ اس آیت میں علیؓ کا حوالہ بالواسطہ یا بلا واسطہ موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ علیؓ کی اس منصوص ولایت کے اظہار کے سلسلے میں خود رسولؐ اللہ کو تامل تھا جو بوجوہ اس کا اظہار نہیں کرنا چاہتے تھے یہاں تک کہ خدا کی طرف سے ان الفاظ میں انھیں مبارزت کا سامنا کرنا پڑا۔ ﴿یا ایها الرسول بلغ ما أُنزل الیك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالتهٗ﴾ (۵:۶۷)۔ راویوں کے بقول اس آیت کے نزول کے بعد رسول اللہ نے غدیر خم کے مقام پر علیؓ کی ولایت کو افشا کر دیا۔[۴۶] القاضی النعمان نے الباقر کی مجلس میں ایک ایسے آدمی کا تذکرہ کیا ہے جس نے ایک بار الباقر سے اس بات کی تصدیق چاہی آیا حسن بصری کا یہ کہنا صحیح ہے کہ رسول اللہ کو ایک خاص پیغام پہنچایا گیا تھا جس کے اظہار میں انھوں نے تامل سے کام لیا۔ باقر نے کہا کیا تمہیں حسن بصری نے یہ نہیں بتایا کہ وہ بات تھی کیا؟ خدا کی قسم وہ اس بات سے خوب واقف ہیں لیکن عمداً اس کے اظہار سے پہلو تہی کرتے ہیں۔[۴۷] ایک بار جب ولایت کا تصور قرآن سے برآمد کر لیا گیا تو پھر یہ خیال بھی عام ہوا کہ ولایۃ یا امامت کے بغیر تکمیل دین نہیں ہوسکتی۔ باقر سے منسوب ایک روایت کے مطابق اظہار ولایت اور اس کے قیام کے بعد ہی قرآن کی آیت الیوم اکملت نازل ہوئی جس میں تکمیل دین کا مژدہ جانفزا سنایا گیا ہے۔[۴۸] کہا جاتا ہے کہ آیت قرآنی ﴿اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولوالامر منکم﴾ میں باقر اولوالامر سے امامت مراد لیتے تھے۔[۴۹] اور چونکہ وہ ائمہ اہل بیت کو علوم نبوی کا منبع و ماخذ سمجھتے تھے اس لیے ائمہ اہل بیت کو اس آیت کا مستحق سمجھتے تھے جس میں کوئی اچھی یا بری چیز سن کر اسے پھیلانے کے بجائے اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچانے کی تلقین کی گئی ہے یعنی وہ لوگ جو ﴿الذین یستنبطونه منهم﴾ (۴:۸۳) کے مستحق ہیں۔[۵۰]

امامت کو امر منصوص ثابت کرنے کے لیے اولوالامر اور اہل الذکر سے ائمہ اہل بیت مراد لیے گئے۔ کہا گیا کہ امام باقر نے ان آیتوں کو اسی طرح سمجھا اور سمجھایا ہے اور چونکہ ان کا علم اہل بیت

ہونے کے سبب راست سینہ بہ سینہ ان تک پہنچا ہے اس لیے اس تعبیر سے مستند اور کون سی تعبیر ہو سکتی ہے۔ ان روایتوں کے بقول باقر سے یہ بات بھی منسوب ہے کہ آیت قرآنی ﴿ام یحسدون الناس علی ماآتاھم اللہ من فضلہ فقد آتینا آل ابراھیم الکتاب والحکۃ وآتیناھم ملکا عظیما﴾ (۴:۵۴) دراصل اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل بیت کو اللہ تعالیٰ نے اسی طرح خصوصی فضل کا مستحق قرار دیا ہے جس طرح آلِ ابراہیم کے لیے کتاب وحکمت اور اقتدار مقدر کر دیا تھا۔[۵۱] گویا انبیائے اہل یہود کی طرح کتاب وحکمت اور اقتدار ائمہ اہل بیت کا فطری حق ہے کہ وہ ﴿الراسخون فی العلم﴾ ہیں، ﴿فاسألوا اھل الذکر﴾ کے مخاطب ہیں لہٰذا صرف ان ہی کی تعبیر مستند قرار دی جاسکتی ہے اور ایسا کیوں نہ ہو کہ اس خیال کے مطابق ائمہ اہل بیت ہی قرآن کے حقیقی وارث ہیں[۵۲] کہ ان کی شان میں اللہ تعالیٰ خود کہتا ہے ﴿ثم اورثنا الکتاب الذین استفینا من عبادنا﴾ (۳۵:۳۲)۔ اور یہ کہ ائمہ اہل بیت کی محبت خود اللہ کو مطلوب و مقصود ہے[۵۳] جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے ﴿قل لا اسألکم علیہ اجرا الا المودۃ فی القربیٰ﴾ (۴۲:۲۳)۔ یہ بھی کہا گیا کہ قرآن مجید میں نور اللہ یا روح اللہ کا جہاں بھی تذکرہ آیا ہے اس سے مراد ائمہ اہل بیت ہیں لہٰذا قرآن کی یہ دعوت ﴿فامنوا باللہ ورسولہٖ والنور الذی انزلنا﴾ (۶۴:۸) دراصل ائمہ اہل بیت کے اتباع کی دعوت ہے اور ایسا کرنے والوں کو اس بات کی بشارت ہے کہ اللہ انھیں وہ نور بخشے گا جس کی روشنی میں وہ چلیں گے اور ان کے قصور معاف کر دے گا:[۵۴] ﴿ویجعلکم نورا تمشون بہ ویغفرلکم﴾ (۵۷:۲۸)۔ ﴿یوم ندعوا کل اُناس بامامھم﴾ سے ائمہ اہل بیت مراد لیے گئے اور امام باقر سے یہ روایت منسوب کی گئی کہ اس آیت کے نزول کے بعد جب لوگوں نے پوچھا کہ اے رسولؐ اللہ کیا آپ تمام لوگوں کے امام نہیں تو آپ نے کہا کہ میری حیثیت تمام لوگوں کی طرف رسولؐ اللہ کی ہے میرے بعد ہمارے اہل میں ائمہ پیدا ہوں گے جو مظلوم و مقہور ہوں گے سو جو ان سے محبت کرے گا اور ان کے احکام بجالائے گا وہ ان میں سے ہوگا اور میں ان سے جنت میں ملوں گا۔[۵۵] ائمہ اہل بیت کی غیر مشروط اتباع کے لیے یہ قرآنی تاویل بھی پیش کی گئی کہ ﴿انما یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت﴾ کی قرآنی آیت اس بات کی غماز ہے کہ ائمہ اہل بیت معصوم ہیں ان سے لغزش کے صدور کا کوئی امکان نہیں ہے۔[۵۶] ان قرآنی تاویلات کے سہارے ایک

ایسے مستند دین کا خاکہ منقح کرنے کی کوشش کی گئی جو راست رسول اللہ سے ائمہ مامورین کے توسط سے اہل ایمان کو منتقل کر دیا گیا تھا اور جس میں کسی انسانی لغزش کے در آنے کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا تھا۔ ان تاویلات سے صرف شیعی فکر یا اہل تشیع کا کوئی فرقہ ہی متاثر نہیں ہوا بلکہ سنّی فکر اور اس سے باہر مختلف چھوٹے بڑے دائروں میں بھی اہل بیت کی خصوصی فضیلت کا چرچا عام ہو گیا۔[۵۷]

اثباتِ امامت کے شوق میں روایتوں پر غیر معمولی اعتماد اور ان کی تاویلات کو کلمۂ حق سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآنِ مجید کا شیعی مطالعہ بڑی حد تک قضیۂ امامت کی تاویلات میں محصور ہو کر رہ گیا۔ ایسا محسوس ہونے لگا گویا وحی ربّانی کے نزول کا بنیادی مقصد آلِ بیت کی امامت پر دلائل لانا ہو۔ تاویل و تعبیر کے شوقِ نامسعود میں بالآخر شیعہ مفسرین تحریف کی وادیوں میں جا نکلے۔ گو کہ وہ تعبیرات جو سراسر تحریفِ متن پر دال ہیں عام طور پر ثقہ علمی بحثوں میں مباحثہ کی میز پر نہیں ہوتیں لیکن تفسیری اور تعبیری ادب میں ان کی جا بجا موجودگی شیعہ ذہن پر مسلسل اثر انداز ہوتی رہی ہے۔ جو لوگ قرآن مجید کو مسئلہ امامت کی دستاویز کے طور پر پڑھنے کے عادی رہے ہیں انھوں نے ہمیشہ ان محرف تعبیرات میں اطمینانِ قلب و نظر کا سامان پایا ہے۔ مثال کے طور پر ﴿ویقول الکافر یالیتنی کنت ترابا﴾ کو لیجئے جسے شیعہ تعبیری ادب میں بالعموم ترابیاً پڑھ کر یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ یہاں تراباً کے بجائے اصل عبارت ترابیاً تھی۔ مومنین سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ ابوتراب یا علیؓ والے بن جائیں۔[۵۸] قرآن مجید میں ایسی آیتیں بھی دریافت کی گئیں جن میں قرأت کے معمولی اختلاف سے محمدؐ رسول اللہ اور حضرت علیؓ دونوں کے لیے بیک وقت گنجائش نکلتی تھی یا جن کے محورِ خطاب میں دونوں شخصیتوں کی موجودگی کا احساس ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر ﴿ھذا کتابنا ینطق علیکم بالحق﴾ (۴۵:۲۹) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ آیت دراصل ھذا بکتابنا ینطق علیکم بالحق[۵۹] تھی اور تب اس نحوی ترتیب میں کتاب سے مراد محمدؐ اور ائمہ لیے جاتے تھے۔[۶۰] اسی طرح قرآن مجید کی ایک دوسری آیت ﴿القیا فی جھنم کل کفار عنید﴾ (۵۰:۲۴) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ دراصل اس طرح شروع ہوتی تھی یا محمد یا علی القیا فی جھنم کل کفار عنید۔[۶۱] بعض آیتوں میں ولایت علیؓ کے امر منصوص ہونے کا حکم بھی ڈھونڈ نکالا گیا۔ کہا گیا کہ آیت قرآنی ﴿ولقد صرفنا للناس فی ھذالقرآن من کل مثل فأبیٰ اکثرالناس الا

کفورا﴾ (۱۷:۸۹) دراصل اکثرالناس و لایة علی الّا کفورا [۶۲] نازل ہوئی تھی۔ بعض راویوں نے بولایة علی الاکفورا کی خبر بھی دی۔ ایک دوسری آیت قرآنی ﴿ومن یطع الله و رسوله فقد فاز فوزا عظیما﴾ (۷۱:۳۳) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ وہ دراصل اپنی اصل شکل میں اس طرح تھی: ومن یطع الله و رسولهٗ فی ولایة علی الائمة من بعدهٖ فقد فاز فوزا عظیما۔ [۶۳] اسی قبیل کی تحریف کا مستحق آیت قرآنی ﴿کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه﴾ (۴۲:۱۳) کو قرار دیا گیا۔ جسے پڑھنے والوں نے کبر علی المشرکین بولایة علی ماتدعوهم الیه یا محمد من ولایة علی پڑھنے کی کوشش کی۔ [۶۴] ﴿سئل سائل بعذاب واقع للکافرین﴾ (۷۰:۱) کے بارے میں کہا گیا کہ وہ دراصل سئل سائل بعذاب واقع للکافرین بولایة علی تھی۔ بعض مفسرین نے قرآن مجید میں لفظ امة کو ائمہ پڑھنے کی بھی کوشش کی لہٰذا آیت قرآنی ﴿کنتم خیر امة اخرجت للناس﴾ (۳:۱۱۰) کنتم خیر ائمة قرار پائی۔ [۶۵] ﴿تتخذون ایمانکم دخلا بینکم ان تکون امة هی اربیٰ من امة﴾ (۱۶:۹۲) تعبیری حواشی میں اس طرح پڑھی گئی: تتخذون ایمانکم دخلا بینکم ان تکون الائمة هی ازکی من الائمتکم۔ [۶۶] ایک دوسری آیت قرآنی ﴿یا ایهاالذین آمنوا اتقوا الله حق تقاتة ولا تموتن الا وانتم مسلمون﴾ (۳:۱۰۲) میں بعض اضافوں سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی کہ آیت کا اصل ہدف رسولؐ اللہ کے ساتھ ساتھ ائمہ آلِ بیت کے اتباع کی دعوت تھی کہ یہ آیت اپنی اصل شکل میں کچھ اس طرح نازل ہوئی تھی: یا ایهاالذین آمنوا اتقوا الله حق تقاتهٖ ولا تموتن الا وانتم مسلمون لرسول الله ثم الامام من بعدهٖ۔ [۶۷] اسی طرح ﴿یا ایها الذین آمنو اوفوا بالعقود﴾ (۵:۱) کے بارے میں کہا گیا کہ اس آیت میں اوفوا بالعقود کے بعد التی عقدت علیکم لأمیرالمومنین علیه السلام [۶۸] کی عبارت بھی شامل تھی۔ کہنے والوں نے یہاں تک کہا کہ خدا نے آدم سے جو عہد لیا تھا، جس کا بیان آیتِ قرآنی ﴿ولقد عهدنا اِلیٰ آدم من قبل فنسیٰ﴾ (۲۰:۱۱۵) میں موجود ہے اس میثاقِ آدم میں محمدؐ، علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ، حسینؓ اور دوسرے ائمہ اہل بیت کا تذکرہ بھی موجود تھا۔ تفسیری حواشی میں اس آیت کے مطالب کو کچھ اس طرح پڑھنے کی کوشش کی گئی: ولقد عهدنا الی آدم من قبل کلمات فی محمد وعلی و فاطمه

والحسن و الحسین والائمة علیهم السلام من ذریتی فنسی۔[69] ایسی آیتیں جن میں فی علی یا آلِ محمد کے الفاظ محذوف بتائے گئے یا جن کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ان آیتوں میں اصلاًفی علی یا آلِ محمد کے الفاظ موجود تھے ان کی تعداد کوئی ڈیڑھ درجن سے زائد ہے۔[70] مثال کے طور پر ﴿یاایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك﴾ (۵:۶۷) میں ﴿بلغ ما انزل الیك من ربك﴾ کے بعد فی علی کا اضافہ بتایا گیا۔[71] ﴿ولو تریٰ اذ الظالمون فی غمرات الموت﴾ (۶:۹۳) کو ولو تریٰ اذالظالمون آلِ محمد حقهم فی غمراتِ الموت پڑھنے کی کوشش کی گئی۔[72]

ان حکایتی تاویلات اور اختلافِ قرأت کی روایتوں سے ائمہ آلِ بیت کا استحقاق ثابت ہوا ہو یا نہیں البتہ وحی ربّانی کی عصمت خود شیعہ متبعین کے نزدیک بری طرح مجروح ہو کر رہ گئی۔ پھر اختلاف قرأت کی خبر دینے والوں اور آیاتِ منزلہ کا پتہ لگانے والوں نے اپنی تمام تگ و دو مسئلہ امامت تک ہی محدود رکھی۔ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ قرآنِ مجید کی دوسری آیتیں ان راویوں کے مطابق اپنی اصل شکل میں کس طرح نازل ہوئی تھیں؟ اس پورے تعبیری سرمایے میں فقہی یا مسلکی اختلاف کا پتہ دینے والی صرف دو آیتوں کی نشاندہی کی جا سکی۔ اور وہاں بھی آیت وضو میں قرأت کا اختلاف محض تلفظ اور اعراب تک محدود ہے جس کی بنیاد پر فقہائے اہل سنت اور فقہائے جعفریہ کے مابین وضو کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ آیا آیت قرآنی ۶/۵ میں وَاَرْجُلُكُمْ پڑھا جانا چاہیے یا وَاَرْجُلِكُمْ اول الذکر قرأت کے مطابق جو اہل سنت کا شعار ہے پیروں کا دھونا لازم آتا ہے جبکہ ثانی الذکر جس پر اہل تشیع کا عمل ہے اس کے مطابق پیروں کا مسح کافی قرار پاتا ہے۔[73] البتہ ایک دوسری آیت ﴿فما استمتعتم به منهن﴾ (۴:۲۴) میں إلی اجل مسمیٰ کا اضافہ اہل تشیع کے لیے نکاحِ متعہ کو جائز ٹھہرانے کا باعث ہوا ہے۔

اختلافِ قرأت کی ان روایتوں کا بنیادی مقصد قرآن مجید سے شیعی نقطۂ نظر کی توثیق تھی۔ افسوس کہ آلِ بیت کی محبت کا دم بھرنے والے اس قدر غلو کا شکار ہو گئے کہ انھوں نے ان روایتوں پر اعتبار کر لیا جن کی زد راست قرآن مجید پر پڑتی تھی۔ صورت حال یہاں تک جا پہنچی کہ قرآن مجید کے بعض قلمی نسخوں میں دو اضافی سورتوں سورہ ولایۃ اور سورہ نورین کی موجودگی کی خبر دی گئی۔ ان

مفروضہ سورتوں کی برآمدگی کا مقصد بھی اثباتِ امامت کی دلیل کو مستحکم کرنا تھا۔ اول الذکر سورہ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے راست مسئلہ ولایت کو موضوع بناتی ہے اور ثانی الذکر دو روشنی یعنی محمدؐ اور علیؓ کی بابت کلام کرتی ہے۔[۲۴] گو کہ اختلافِ قرأت کی خبر دینے والے روایوں نے اپنے اضافوں میں سخت غیر تخلیقی بلکہ انجمادِ ذہنی کا مظاہرہ کیا کہ انھوں نے آیتوں میں فی عَلِی، بِولایةِ عَلِی، آلِ محمد حقھم اور بعض آلِ بیت کے ناموں کے علاوہ کسی اور اضافے کی خبر نہیں دی جس سے ان کے علمی قد و قامت کا پتہ چلتا یا اس بات کا کچھ اندازہ ہوتا کہ وہ اصل مصحف کا سراغ پانے کے لیے واقعتاً سنجیدہ بھی تھے۔ لیکن اس کے باوجود یہ روایتیں جس طرح تفسیری حواشی میں عہد بہ عہد نقل ہوتی رہیں اس سے یہ تاثر پختہ ہوتا گیا کہ ائمہ آلِ بیت پر ایمان لانا محمدؐ کی رسالت پر ایمان لانے سے کچھ کم نہیں بلکہ اس کی حیثیت کہیں بڑھ کر ہے کہ محمدؐ کی رسالت تو اختتام کو پہنچی جبکہ ائمہ کی امامت آج بھی جاری ہے اور بعض روایتوں کے مطابق اس وقت تک جاری رہے گی تا آنکہ روزِ محشر اہل ایمان آپؐ سے حوض پر جا ملیں۔

دین بنام عترتِ آلِ بیت

جب ایک بار متن قرآنی میں ائمہ اہل بیت کے مامور من اللہ ہونے کا عقیدہ دریافت کر لیا گیا تو پھر مناقب و فضائل علیؓ پر مشتمل مختلف روایتوں کا وجود میں آنا عین فطری تھا۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ وحیِ ربانی کی تمام تر امامی تاویلات روایتوں کی ہی رہین منت تھیں۔ آگے چل کر جوں جوں شیعہ فکر ایک علیحدہ دینی قالب میں متشکل ہوتی گئی روایتوں کی صحت اور اس کی امامی تاویلات پر زور بڑھتا گیا۔ ہم اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں کہ امام باقر کو شاید ہی کسی نے ان کے زمانے میں باقر العلم کے لقب سے متصف کیا ہو، یا منبع علم و فضل کی حیثیت سے انھیں اپنے زمانے میں دین متین کے واحد مستند شارح کی حیثیت حاصل رہی ہو۔ ایسا سمجھنا تاریخی حوالوں سے ثابت نہیں ہے۔ نہ ہی ابتدائی تاریخ اس خیال کی تصدیق کرتی ہے کہ ان کے پاس رسولؐ اللہ کے آثار یا خصوصی نوشتے اور مصحف فاطمہ موجود تھے۔ کہ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو مسلمانوں کا سوادِ اعظم جو ایام و آثارِ رسولؐ کے بیان کے لیے محدثین کی مجلسوں میں غیر معمولی اژدہام کا سبب ہوتا، وہی لوگ باقر العلم کی مجلسوں میں انبوہ در

انبوہ نہ امنڈ ے آتے۔ ایسا اس لیے بھی کہ امام باقر کے عہد تک شیعہ سنی سرحدیں مذہب کی حیثیت سے متشکل نہیں ہوئی تھیں حتیٰ کہ ان کے صاحبزادے جعفر الصادق کے عہد میں بھی عامۃ المسلمین جعفر کو اہل بیت رسولؐ کا ایک مہتم بالشان عالم سمجھتے تھے اور ان سے اکتساب فیض ہر خاص و عام کے لیے عین سعادت کی بات سمجھی جاتی تھی۔ جو لوگ ابوحنیفہ اور جعفر الصادق کے علمی رابطوں سے واقف ہیں ان کے لیے یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ اگر ان حضرات نے امامت منصوص کا دعویٰ کیا ہوتا اور ان کے پاس واقعی رسولؐ اللہ کے خصوصی نوشتے اور مصحف فاطمی پہنچے ہوتے تو بلا تفریق مسلک و مذہب ان حضرات کی مجلسوں میں ایک خلقت امنڈی آتی اور ان کے معاصرین کی مجلسِ درس و ارشاد سونی ہو گئی ہوتی۔ اور سب سے اہم بات یہ کہ اگر قرآن کے علاوہ ان حضرات کے پاس مصحف فاطمی یا اس جیسے کسی اور دستاویز کا وجود ہوتا تو اس عہد کی علمی اور سیاسی مجلسوں میں ان الہامات کی بازگشت ضرور سنائی دیتی۔ لیکن یہ سب کچھ اچانک اس وقت سننے کو ملتا ہے جب باطنی تحریک متن قرآنی میں نئے اسرار و رموز کی دریافت کے ذریعے نسلی امامت کا ایک روحانی قالب تیار کر لیتی ہے۔[۷۵]

غدیر خم کا واقعہ جس نے رفتہ رفتہ شیعی فکر میں کلیدی عقیدے کی حیثیت حاصل کر لی فی نفسہٖ بڑے احتمالات کا حامل ہے۔ اس کی زد راست رسولؐ اللہ کی شخصیت پر پڑتی ہے جن پر یہ الزام ہے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کی ولایت کے اظہار پر تامل سے کام لیا۔ اور پھر جب حجۃ الوداع سے واپسی پر چلتے چلاتے غدیر خم کے مقام پر اس بات کا اعلان بھی کیا تو اس طرح کہ امت کا سوادِ اعظم اس خبر عظیم سے ناواقف رہ گیا۔ قاضی النعمان[۷۶] اور الکلینی[۷۷] نے مَن کنت مولاہٗ کی تفصیلات میں لکھا ہے کہ رسولؐ اللہ نے غدیر خم کے مقام پر رک کر لوگوں سے پوچھا مَن اولیٰ بکم؟ لوگوں نے کہا خدا اور اس کا رسولؐ اس بارے میں زیادہ واقف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی موقع پر رسولؐ اللہ نے حضرت علیؓ کا ہاتھ اپنے ہاتھوں میں لے کر بلند کیا اور فرمایا کہ مَن کنت مولاہٗ فعلی مولاہٗ۔ ایک اسمٰعیلی مصنف ابوالفوارس کے مطابق اس موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کو مبارک باد دی کہ اے علیؓ تم تمام ہی مومن مرد اور عورت کے مولیٰ بن گئے ہو۔[۷۸] رہی بمنزلہ ہارون و موسیٰ والی روایت تو یہ بخاری، مسلم، طبقات ابن سعد، مسند احمد جیسے تمام سنّی مآخذ[۷۹] میں موجود ہے۔ شیعوں کے نزدیک جہاں یہ روایت امامت کے نص جلی کی حیثیت رکھتی ہے وہیں سنّی اسے محض تفضیل علیؓ تک محدود رکھتے ہیں۔

شیعہ مآخذ میں امام باقر کے حوالے سے ولایت یا امامت کا ایک واضح خاکہ تشکیل دیا گیا ہے۔[۸۰] امام باقر سے یہ بات بھی منسوب کی گئی کہ اسلام کی بنیاد سات باتوں پر ہے ولایۃ، طہارۃ، صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج اور جہاد، جن میں ولایت کو کلیدی اہمیت حاصل ہے کہ اسی کے ذریعے دوسرے ارکین دین کا بھی علم حاصل ہوتا ہے۔[۸۱] آگے چل کر شیعی فکر میں ائمہ معصومین و مامورین کے عقیدے نے بنیادی حیثیت حاصل کر لی جن کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ وہ سینہ بہ سینہ اس علم کے امین ہیں جو انھیں حضرت علیؓ کے توسط سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہا ہے۔ کہا گیا کہ الباقر نے ابوحمزہ الثمالی سے ایک بار اس خیال کا اظہار کیا کہ رسولؐ اللہ کو وصال سے پہلے یہ حکم ملا تھا کہ وہ اپنا علم، ایمان اور اسم اعظم کا خصوصی علم حضرت علیؓ کو منتقل کر دیں تاکہ ورثۂ علوم و نبوت کا سلسلہ اہل بیت کے خانوادے میں جاری رہے۔ اگر ان روایتوں پر یقین کیا جائے تو امامت کے سلسلے میں نص جلی کو ماننا لازم آتا ہے۔ باقر سے یہ بات بھی منسوب کی جاتی ہے کہ انھوں نے جعفر الصادق کو نص جلی کے ذریعے منصب امامت پر نامزد کیا۔[۸۲] جو لوگ اہل بیت کے علم لدنّی یا اسرار علوم کونی کے قائل ہو گئے تھے ان کے لیے اس بات کی کوئی گنجائش نہیں تھی کہ وہ امامت جیسے منصوص مسئلے کو لوگوں کی مشاورت یا ان کی بیعت پر اٹھا رکھتے۔ آگے چل کر باطنی تحریک نے التباسات کی جتنی طنابیں نصب کیں اس میں امام باقر کے خزینۂ علوم باطن کے اساطیری تصور کا خاص عمل دخل رہا جن کے بارے میں یہ بات کثرت سے کہی گئی کہ باقر کو اسم اللہ الاعظم کا علم حاصل تھا[۸۳] اور یہ کہ خود باقر کو اس بات کا دعویٰ تھا کہ انھیں اسم اعظم کے تہتر حرفوں میں سے بہتّر کا علم حاصل ہے جبکہ تہتّرویں حرف کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی نہیں۔[۸۴] کہا گیا کہ ائمہ مامورین کی حیثیت اس سرزمین پر اللہ کے نور کی ہے[۸۵] جو نسلاً بعد نسل ائمہ میں منتقل ہوتا رہا ہے۔ الباقر کے حوالے سے یہ بھی کہا گیا کہ انھوں نے ایک بار جابر الجوفی سے کہا کہ اے جابر مخلوقات میں سب سے پہلے اللہ نے محمدؐ اور ان کے آل کو پیدا کیا۔ ابتداء میں یہ روشنی کے ہالے تھے پھر خدا نے روح القدس سے اسے توانائی بخشی۔[۸۶] آگے چل کر نور محمدیؐ کے اس تصور نے صوفیاء کے لیے وسیع میدان فراہم کر دیا۔ تفضیل علیؓ اور مناقب اہل بیت کی چند ابتدائی روایتوں کو قبول کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ امت میں آگے چل کر دین کے مختلف اجنبی قالب وجود میں آ گئے۔ آگے چل کر جب شیعوں نے اپنی کتابیں الگ کر لیں اور انھیں ائمہ کے منصوص و معصوم ہونے کا یقین پختہ ہوتا گیا تو شیعہ فکر بنیادی

طور پر ائمہ کے اقوال وافکار کے گرد گردش کرنے لگی۔ باقر کی نظری اور علمی حیثیت کے پیش نظر انہیں علم کے مرجع کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ قاضی النعمان نے لکھا ہے کہ باقر اگر کسی مقطوع حدیث کو روایت کریں تو ان کی جلالت علمی کے سبب اسے مرفوع کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔[۸۷]

جعفر کو علوم نبوت کے مستند ماخذ قرار دینے اور انھیں وصی الاوصیاء ووارث علم الانبیاء[۸۸] قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں تمام تر فکری انحرافات کا الزام ان کے سر عائد کیا جانے لگا۔ یہ خیال عام ہوا کہ باقر نے بسا اوقات تقیّہ سے کام لیا ہے۔ انھیں اس بات سے بھی متہم کیا گیا کہ وہ دو سائلین کو ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دیا کرتے تھے۔[۸۹] اور یہ کہ انھوں نے حقیقی علم اپنے صرف خاص شاگردوں تک منتقل کئے ہیں۔ ان باتوں سے اگلوں کے لیے دین کے نئے قالب کی تشکیل کا کام آسان ہو گیا۔ ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو خود کو باقر کے شاگرد بتاتے یا ان کے شاگردوں سے اپنا رشتہ جوڑتے اور پھر اپنے تمام تر تراشیدہ خرافات ومباہات کا الزام الباقر کے سر ڈال دیتے۔ مثال کے طور پر کوفہ میں امام باقر کے سب سے معتمد نمائندے اور شاگرد ابوعبداللہ جابر بن یزید بن الحارث الجوفی متوفی ۱۲۸ھ جنھیں شیعی عقائد کی ترویج واشاعت کا ایک اہم ذریعہ سمجھا جاتا ہے، ان کی ثقاہت مشکوک نظر آتی ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ جابر خود تو ثقہ اور صادق تھے البتہ ان سے روایت کرنے والے عمرو بن شمیر الجوفی،[۹۰] مفضّل بن صالح الاسدی[۹۱] اور منخّل بن جمیل الاسدی جیسے لوگ انتہائی جھوٹے تھے۔ ہمارے نزدیک جابر کی ثقاہت بھی اس لیے مشکوک ہے کہ انھوں نے اہل بیت کے مناقب کو ایک مذہبی عقیدے کی حیثیت دے ڈالی۔ انھوں نے دعویٰ کیا کہ انھوں نے اپنی آنکھوں سے امام باقر کے معجزات کا مشاہدہ کیا ہے اور یہ کہ خود ان کی حیثیت باقر کے باب کی ہے۔[۹۲] انھوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ باقر نے انھیں ستّر سرّی روایتیں بتائی ہیں۔[۹۳] جابر کے ان غلو آمیز بیانات کے باوجود شیعہ فکر میں نہ صرف یہ کہ ان کی اہمیت باقی رہی بلکہ وہ باقر سے منسوب ان کی تالیف ام الکتاب کے اہم راوی بھی ہیں۔[۹۴] رسالۃ الجوفی جو اسمٰعیلی عقیدے کی کتاب ہے وہاں بھی باقر کی روایتیں جابر ہی کے ذریعے پہنچی ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ جابر کی عدم ثقاہت نے شیعہ فکر کو صلابت فکری سے محروم کیا یا ان کے شاگردوں نے باقر سے وہ سب کچھ منسوب کر ڈالا جس کے باقر یقیناً داعی نہ تھے۔ البتہ اس تاریخی حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ شیعہ فکر باقر کو حوالۂ استناد بنا کر ایک

مختلف سمت میں جانکلی۔

اس قبیل کی ایک اور مثال ابوالحسن بن ایان بن سنان معروف بہ الزرارہ کی ہے جنھیں شیعی فکر میں کلیدی مقام حاصل ہے۔ اثناءعشری ہوں یا اسمٰعیلی ان کی کتابیں زرارہ کے حوالے کے بغیر نامکمل رہتی ہیں۔ وہی زرارہ جو کبھی الباقر کے معتمد خاص اور بعد میں ان کے بیٹے الصادق کے معتقد سمجھے جاتے تھے بعض اختلافات کے سبب الصادق نے ان سے اظہار برأت کرلیا۔ حالانکہ زرارہ کے بارے میں الصادق کبھی کہا کرتے تھے کہ المرادی، برید، زرارہ اور محمد بن مسلم خیمۂ افلاک کی کھونٹیاں ہیں اور یہ کہ اگر یہ حضرات نہ ہوتے تو بہت سی احادیث ضائع ہوجاتیں۔[95] جوں جوں شیعیت ایک علیحدہ فرقے کی حیثیت سے منقح ہوتی گئی اور جوں جوں امام باقر اور جعفر الصادق کے عہد سے ان کے معتقدین دور ہوتے گئے شیعہ فکر پر کسی مرکزی کنٹرول کا برقرار رکھنا مشکل ہوتا گیا۔

شیعانِ آلِ بیت کی فقہی شناخت

شیعیت جو ابتداءً سیاسی تحریک کے طور پر سامنے آئی تھی جب آگے چل کر ایک علیحدہ نظری قالب طور پر متشکل ہونے لگی تو یہ مسئلہ بھی سامنے آیا کہ عامۃ المسلمین سے اس کی امتیازی شناخت کا نظری جواز کیا ہو۔ مشکل یہ تھی کہ باقر جنھیں نظریۂ اہل بیت کا بانی مبانی قرار دیا جاتا ہے وہ اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود اپنے عہد کے دیگر فقہاء و متکلمین کی طرح جمہور امت کے عالم شمار کئے جاتے تھے۔ ان کے اور دوسرے فقہاء کے مابین فقہی اختلافات فروعی نوعیت کے تھے جن کی بنیاد پر کسی ایسی فقہ کی تشکیل ممکن نہ تھی جو اساسی طور پر علیحدہ قالب کی حامل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت کے مختلف دبستانِ فقہی کی طرح جعفری اور زیدی فقہ کی شناخت بھی چند فقہی موشگافیوں سے عبارت ہے۔ خود باقر سے مروی ہے کہ ان کی دلچسپی کا میدان اصول الفقہ نہیں بلکہ فروع الفقہ ہیں۔ اپنے عہد کے اہل حدیث علماء کی طرح باقر نے رائے اور قیاس کی سخت مخالفت کی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر انھوں نے ارباب حل وعقد کے اجماع کو بھی اساس شریعت بنانے سے انکار کیا۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ قرآن مجید اور سنت رسولؐ اللہ کے علاوہ کسی اور چیز کو لائق حجت قرار نہیں دیا جاسکتا اور یہ کہ رسولؐ اللہ کی صرف وہی سنت لائق استناد ہوسکتی ہے جس کی تصدیق ائمہ اہل بیت نے کی ہو یا

جس کی تعبیر ائمہ اہل بیت کے ہاتھوں ہم تک پہنچی ہو گویا عملی طور پر قرآن مجید اور روایات اہل بیت کے علاوہ مذاہب الائمہ ایک تیسرے ماخذ کی حیثیت سے سامنے آتا ہے جیسا کہ قاضی النعمان نے اختلاف اصول المذاہب میں تصریح کی ہے۔[۹۷]

امام منصوص کی روایتوں کو مرکزی اہمیت مل جانے کے سبب جمہور مسلمانوں سے الگ ایک نظری گروہ کے قیام کی راہ تو ہموار ہوگئی لیکن عملی طور پر شیعہ فقہ اور سنّی فقہاء کے مابین پائے جانے والے اختلافات کی حیثیت محض فروعی رہی۔ ایسے اختلافات تو خود اہل سنت کے مختلف مسالک کے مابین بھی پائے جاتے تھے۔ اختلافِ قرأت کے حوالے سے شیعہ اور سنّی گروہوں کے مابین پائے جانے والے دو فقہی اختلافات کا تذکرہ ہم گذشتہ صفحات میں کر چکے ہیں۔ مسئلہ وراثت، مسح علی الخفین اور نکاحِ متعہ کے علاوہ شیعہ فقہ کو جو مسائل سنّی فقہ سے ممتاز کرتے ہیں ان میں نبیذ کی ممانعت،[۹۸] الجہر بسملہ،[۹۹] اذان میں حیّ علی خیر العمل کا اضافہ،[۱۰۰] نمازوں میں حسب منشاء دعائے قنوت کی شمولیت[۱۰۱] اور صلوٰۃ الجنازہ میں چار کے بجائے پانچ تکبیریں[۱۰۲] جیسے امور شامل ہیں۔ اذان کے علاوہ یہ تمام مسئلے فروع سے تعلق رکھتے ہیں۔ رہا اذان میں حیّ علی خیر العمل کی شمولیت کا معاملہ تو اس کا تذکرہ ابن عمر کے حوالے سے مؤطا امام مالک میں بھی موجود ہے[۱۰۳] لیکن ان روایتوں کو ابتدائے عہد میں کبھی بھی لائق اعتنا نہ سمجھا گیا اور آج بھی شیعہ مآخذ اس بارے میں کوئی بات قطعیت کے ساتھ کہنے سے گریزاں نظر آتے ہیں۔ شیعہ اذان کے بارے میں قدرے تفصیلی گفتگو آگے آئے گی یہاں صرف اس امر کی وضاحت مطلوب ہے کہ جعفر الصادق کا دبستانِ علمی جو آگے چل کر شیعہ حلقوں میں فقہ جعفری کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا اپنے عہد کے دوسرے علمی دبستانوں کی طرح ابتداءً اختلافِ فروع سے عبارت تھا۔ ان کے والد الباقر جن کا اصل نام محمد بن علی بن الحسین تھا اپنے عہد میں باقر العلم کے لقب سے معروف نہ تھے[۱۰۴] اور اس لیے ان کے دبستانِ علمی سے یہ توقع بھی نہیں کی جاتی تھی کہ وہ اسلام کا کوئی مختلف فقہی قالب مدون کرنے پر مامور ہے۔ وہ تمام روایتیں جو باقر کو علوم نبوت کا واحد مستند ماخذ بتاتی ہیں جس کے مطابق باقر سے یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ ایک بار انھوں نے اپنے سینے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ جب خدا نے نوحؑ کو مبعوث کیا تب ہی سے علوم یہاں پوشیدہ ہیں اور یہ کہ خدا کی قسم یہاں کے علاوہ تمہیں علم کہیں اور سے نہیں مل سکتا،[۱۰۵] یا جو روایتیں اس امر

کی خبر دیتی ہیں کہ الباقر کو اپنے والد زین العابدین سے رسولؐ اللہ کے خصوصی نوشتے وراثت میں ملے تھے، ان دستاویزات میں جامع، علوم جفر کی کتابیں، منتشر صحیفے اور مصحفِ فاطمہؓ شامل تھا،[۱۰۶] تو کم از کم فقہ باقری، جسے فقہ جعفریہ کا نام دیا جاتا ہے، کے مطالعہ سے اس خیال کی توثیق نہیں ہوتی۔

البتہ شیعہ فقہ کو جس چیز نے فقہائے اہل سنت سے قدرے مختلف لب ولہجہ عطا کر رکھا ہے وہ بنیادی طور پر مسئلہ خمس کی تعبیر ہے۔ قرآن مجید کی آیت ﴿واعلموا انما غنمتم من شئی فان للّٰہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ ولیتمیٰ والمساکین وابن السبیل﴾ (الانفال:۴۱) کی تعبیر میں شیعہ اور سنّی فقہاء کے مابین سخت اختلاف پایا جاتا ہے۔ سنّی علماء اگر غنیمت سے میدانِ جنگ سے حاصل ہونے والا مالِ غنیمت مراد لیتے ہیں تو اہل تشیع کے نزدیک مالِ غنیمت کا اطلاق کاروبار کے منافع، فطری وسائل، مدفون خزانے کی فراہمی، مشتبہ مال، سمندر سے حاصل ہونے والے لعل وگہر، جنگی مالِ غنیمت اور وہ زمین جو ذمّی کافر کسی مسلمان سے خریدے ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے۔[۱۰۷] شیعہ فقہاء کے مطابق مومنین کو چاہئے کہ وہ ان اموال میں سے اس کا پانچواں حصّہ بطور خمس امام کے حوالے کر دیں۔ اب یہ امام کی ذمہ داری ہے کہ وہ راجح شیعی نقطۂ نظر[۱۰۸] کے مطابق خمس کو چھ حصّوں میں تقسیم کرے: ایک حصہ خدا کا، ایک رسولؐ کا اور یہ دونوں حصّے ذوالقربیٰ کے حصّے کے ساتھ امام وقت اپنے لیے مخصوص کر لے۔ اس کے علاوہ خمس کے بقیہ آدھے میں ایک حصّہ آل محمدؐ کے یتیموں کا، ایک حصّہ ان کے محتاجوں کا اور ایک حصّہ ان کے مسافروں کے لیے اٹھا رکھے۔ آلِ محمدؐ کے سوا خمس کا مستحق کوئی اور نہیں ہوسکتا۔

خمس کا مسئلہ کہنے کو تو ایک فقہی اختلاف کا معاملہ ہے لیکن فی الواقع اس کا مقصد ابتداء سے ہی اہل تشیع کے علماء وفقہاء کی معاشی سرپرستی رہا ہے۔ خمس کے اس مروجہ نظام پر صدیوں سے جاری تعامل کے بعد آج شیعہ ذہن کے لیے اس بات کا اندازہ کرنا بھی مشکل ہے کہ خمس کی یہ تعبیر جسے وہ دین کا رکنِ رکین سمجھے بیٹھے ہیں خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے جس کا ذکر خود ان کی ابتدائی کتابوں میں نہیں ملتا۔ حتیٰ کہ حضرت علیؓ جنھیں اہل تشیع کے نزدیک وصیِ نبی اور پہلے امام کی حیثیت حاصل ہے اور جو اس اعتبار سے دوسرے ائمہ اہل بیت سے ممتاز ہیں کہ ان کی امامت قوتِ نافذہ سے عبارت تھی، ان کے ساڑھے چار سالہ دورِ خلافت میں خمس کے محصلین کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اگر حضرت علیؓ

امام وقت کی حیثیت سے خمس پر اپنا حق سمجھتے اور اسے اپنی صوابدید کے مطابق خرچ کرنے کو غایتِ وحی جانتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ جب انھیں اقتدار حاصل تھا وہ اس امر کی انجام دہی میں پہلو تہی کرتے۔ امام حسنؓ نے جب حضرت معاویہؓ سے بعض شرائط پر صلح کر لی ان شرائط میں بھی خمس کی رقم کا کوئی مطالبہ نہ تھا اور نہ ہی خود شیعی تاریخی مصادر سے اس بات پر دلیل لائی جاسکتی ہے کہ امام حسنؓ و حسینؓ یا ان کی اولادوں نے خمس کی وصولی کے لیے محصلین نامزد کئے ہوں یا ان تک خمس کا مال شیعانِ آلِ بیت رضا کارانہ طور پر پہنچاتے رہے ہوں۔[۹۰] شیعوں کی ابتدائی کتابوں میں خمس کی اس مروجہ تعبیر پر مکمل خاموشی ہے جس کے مطابق فی زمانہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ خمس کو دو حصّوں میں تقسیم کرنا چاہئے۔ ایک کا حقدار سادات کا مفلوک الحال طبقہ ہے اور دوسرے پر امام غائب کے نائب کی حیثیت سے شیعہ مجتہدین کو حقِ تصرف حاصل ہو گیا ہے۔ خمس کی اس فقہی تعبیر نے سچ تو یہ ہے کہ اہل تشیع میں مشائخیت کو پروان چڑھانے میں کلیدی رول انجام دیا ہے۔ اہل مذاہب میں ایسے لوگوں کا ایک طبقہ پیدا ہوا جو دین کے نام پر ﴿یاکلون اموال الناس بالباطل و یصدون عن سبیل اللہ﴾ کا مصداق بنا رہا۔ حالانکہ خود کبار شیعی فقہاء کے مابین مختلف عہد میں خمس کی تحصیل، تقسیم اور اس کی تصریف کے سلسلے میں سخت اختلافات پائے گئے لیکن مسلکی اور معاشی مصالح کے پیش نظر اس صورت حال کا تدارک ممکن نہ ہو سکا۔

خمس اگر واقعی امام وقت کا حق ہے تو امام کے غیاب میں خمس کی یہ رقم کسے دی جانی چاہئے؟ محمد بن حسن طوسی جن کا شمار مؤسسین شیعہ فقہاء میں ہوتا ہے اور جنھیں حوضۂ نجف کے بانی کی حیثیت سے شیعی فکر میں تقدیسی مرتبہ حاصل ہے وہ بھی اس مسئلہ کا کوئی حل نہیں بتاتے۔ بقول طوسی خمس کی رقم کو جب تک انسان زندہ رہے سنبھال کر رکھے اور جب اجل قریب آجائے تو اہل بیت میں سے کسی کو وصی بنا جائے تا کہ وہ امام کے ظہور پر یہ رقم ان کے حوالے کر سکے یا پھر اسے زمین میں دفن کر دے کہ امام کے ظہور پر زمین ان کی امانتوں کو اگل دے گی۔ البتہ ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ خمس کی آدھی رقم تو دفینہ بنادی جائے اور بقیہ آدھی رقم مستحقینِ آلِ بیت میں تقسیم کر دی جائے۔ رہی یہ بات کہ خمس کی وصولی کا حق کسے حاصل ہے تو اس بارے میں علامہ حلّی نے قواعد میں صاف طور پر لکھا ہے کہ امام کی غیابت میں حاکم وقت کو نائب کی حیثیت سے خمس کی وصولی کا حق حاصل ہو سکتا ہے:

ومع الغيبة... انما يتولى خمسة حقه عن الحاكم۔ [۱۱۰] زین الدین بن علی العاملی، جو الشہید الثانی کے لقب سے معروف ہیں، نے امام کے نائب کی حیثیت سے الفقہاء العدول الامامیون کی نشاندہی کی۔[۱۱۱] اور اس طرح خمس علماء کی معیشت کی مذہبی بنیاد بن گیا۔

خمس کو علماء تشیع کے لیے حلال کئے جانے کی ضرورت اس وقت محسوس ہوئی جب عباسی بغداد میں سلجوقیوں کے عروج نے شیعوں پر زندگی تنگ کر دی تھی۔ حتیٰ کہ خود طوسی کو بغداد چھوڑ کر نجف میں پناہ گزیں ہونا پڑا۔ یہی وہ عہد ہے جب شافعی اور حنفی فقہاء کو ریاست کی غیر معمولی حمایت حاصل تھی، جب مدارس اور خانقاہوں کے نام پر بڑے بڑے سنّی اوقاف وجود میں آ رہے تھے۔ دوسری طرف آلِ بویہ کے زوال سے شیعہ علماء پر معاشی حالات سخت ہو گئے تھے۔ سو شیعہ مفکرین نے اپنے مذہبی اداروں اور علماء کے معاشی استحکام کے لیے حیلۂ خمس کا سہارا لیا۔ مقاصد جتنے بھی اہم اور نیک ہوں واقعہ یہ ہے کہ فقہاء و مجتہدین کے لیے خمس کی مد کو مختص کئے جانے کے بڑے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ شیعہ علماء کے پاس چونکہ کوئی قوت نافذہ نہ تھی جس کے بل پر وہ خمس کی وصولی کو یقینی بناتے سو انھوں نے خمس کو امام کا حق بتا کر اس کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والوں کے لیے سخت عذاب کی وعید سنائی۔ ایسا شخص جس نے خمس ادا نہ کیا ہو اس کے ہاں دعوت قبول کرنا یا اس کے گھر نماز پڑھنا ناجائز قرار دیا گیا اور اس طرح مستقل طور پر ایک ایسا مذہبی طبقہ وجود میں آیا جس نے پوری شیعی قوم کے دل و دماغ کو مکمل طور پر اپنے کنٹرول میں لے لیا۔ اب ہر شخص کا کوئی مرجع تقلید تھا جس کی اتباع شیعی عوام کے لیے لازم تھی اور جسے خمس کی رقم ادا کرنا شیعہ مومنین اپنا مذہبی فریضہ سمجھتے تھے۔ اس طرح ایک وقتی ضرورت جس کی ابتداء عہد عباسی میں ہوئی، آگے چل کر شیعی مذہب کا جز و لاینفک اور اس کی شناخت بن گئی۔ حنفی علماء کی طرح جو حیلۂ تملیک کے ذریعے زکوٰۃ کی رقم کو دینی مدارس پر صرف کرنا جائز سمجھتے ہیں اہل تشیع کے حیلۂ خمس نے بھی ان کے فقہی اداروں کے قیام میں بڑی مدد کی۔ یہ اور بات ہے کہ اس سعیٔ بلیغ میں خود شیعیت کی تصویر بدل کر رہ گئی۔

شیعوں کی امہات الکتب میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جس میں صراحت کے ساتھ یہ بتایا گیا ہے کہ غیبت کبریٰ کے زمانے میں امام مہدی نے اپنے شیعان کو خمس معاف کر رکھا ہے۔[۱۱۲] اصول الکافی کی ایک روایت کے مطابق جعفر الصادق سے صراحتاً منسوب ہے کہ انھوں نے القائم کے ظہور

تک اپنے شیعان کو خمس سے مستثنیٰ کر رکھا ہے۔[۱۱۳] ایک دوسری روایت کے مطابق ہمارے شیعوں کی اولادیں حق خمس کی عدم ادائیگی کے سبب گناہ سے ملوث نہ ہوں گی:[۱۱۴] وقد طيبنا ذالك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكو اولادهم۔ کبار شیعہ علماء میں فقیہ اردبیلی، جنھیں ان کی جلالت علمی کے سبب مقدس اردبیلی کا لقب بھی دیا گیا ہے، نے غیبت کبریٰ کے زمانے میں خمس کی وصولی اور اس کے استعمال پر ناجائز ہونے کا فتویٰ بھی دے رکھا ہے۔ لیکن ان مبینہ تصریحات کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ شیعوں کی کثیر آبادی آج بھی اپنے مرجع تقلید کو خمس کی رقم ادا کرنا اپنا دینی فریضہ سمجھتی ہے۔

ولایت فقیہ

امام کے غیاب سے فقہائے امامیہ کو خمس یا سہم امام کی معاشی بنیاد تو ہاتھ آ گئی اور یہ بھی ہوا کہ حسن العسکری کی موت کے بعد متبعین آلِ بیت جو چودہ یا بیس فرقوں میں بٹ گئے تھے کوئی نصف صدی کے عرصہ میں امام غائب کے عقیدے پر کسی قدر متفق ہو گئے۔[۱۱۵] البتہ خود امام کے غیاب سے شیعہ فکر سخت بحران کا شکار ہو گئی۔ کلینی اور شیخ صدوق کی علمی کاوشوں سے اس خیال کو تو قبولیتِ عامہ مل گئی کہ امام کا غیاب سوچی سمجھی خدائی اسکیم کے تحت عمل میں آیا ہے لیکن اب سوال یہ پیدا ہوا کہ امام کے غیاب میں محبان آلِ بیت کی اجتماعی زندگی کی ترتیب و تنظیم کا کام کون انجام دے گا؟ عرصہ ہائے دراز تک شیعہ فکر تاریخ کے حاشیے پر امام غائب کے ظہور کی منتظر رہی یہاں تک کہ علامہ حلّی کو ابن تیمیہ کا یہ طعنہ بھی برداشت کرنا پڑا کہ وہ ایک ایسے خیالی امام کے انتظار میں ہیں جو صدیوں سے آ کر نہیں دیتا۔ اس بات کو صاف ہونے میں کوئی سات سو سال کا عرصہ لگ گیا کہ امام کی غیابت میں ان کی نیابت کا کام الفقہاء العدول الامامیون کو انجام دینا ہے[۱۱۶] اور یہ کہ ان کی حیثیت امت میں ولی فقیہ کی ہو گی۔

حلّی کے عہد تک ولاۃ الامامۃ میں سیاسی اختیارات شامل نہیں تھے البتہ احمد الزاقی (متوفیٰ ۱۸۲۸) کے عہد تک ولی فقیہ کی ذمہ داریوں میں سیاسی اختیارات بھی شامل سمجھے جانے لگے۔[۱۱۷] شیعی تاریخ میں شیخ جعفر الکبیر کاشف الغیتہ (متوفی ۱۸۱۳) وہ پہلے شخص ہیں جن کے فتویٰ نے غیبت امام میں فقہاء امامیہ کے سیاسی رول کے لیے راہ ہموار کی۔ انھوں نے پہلی بار ایک مذہبی عالم کی حیثیت سے فتح علی شاہ کی فوجوں کے ساتھ روسی اور وہابی حملہ آوروں کے خلاف جہاد میں شرکت کا فتویٰ

جاری کیا۔[118] اس اعتبار سے دیکھا جائے تو ولایت الفقیہہ کا موجودہ تصور جس نے غیابت امام میں کارِامامت کی مکمل ذمہ داری سنبھال رکھی ہے، انیسویں صدی کے اوائل کی پیداوار ہے جس کی پشت پر دراصل اصولی اور اخباری علماء کی وہ کشمکش ہے جو بالآخر اصولیوں کی فتح پر منتج ہوئی اور جس کے نتیجہ میں مرجع تقلید کے ادارے نے شیعوں کی مذہبی زندگی پر اپنے اثرات مرتسم کرنا شروع کئے۔ یہ خیال عام ہوا کہ ہر شیعہ کے لیے لازم ہے کہ وہ کسی مجتہد یا مرجعِ تقلید کا اتباع کرے جس کی حیثیت امام غائب کے نمائندے کی ہے اور جسے، بقول نراقی، اپنی اس حیثیت کے سبب، امام کے زمینی اختیارات حاصل ہیں۔ نراقی کی فکری کاوشوں نے شیعہ علماء اور مجتہدین کو امام غائب کے نائب اور ولی کی حیثیت سے ولایۃ عامہ اور ولایۃ خاصّہ ہر دو قسم کے اختیارات سے سرفراز کردیا۔ خمینی نے نراقی کے اس تصور کو مزید وسعت دی۔ انھوں نے العلماء وارث الانبیاء جیسی حدیثوں کو ولایۃ الفقیہہ کے منصب کے لیے نص کی حیثیت دے ڈالی۔[119] جعفر الصادق سے منقول ایک مقبول عام روایت[120] سے استدلال کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ امام مذکور نے علماء کو امت پر قاضی بمعنیٰ حاکم (خمینی کے الفاظ میں فرمانروا) مقرر کیا ہے جیسا کہ ان کے نزدیک عمر بن حنظلہ کی روایت سے مترشح ہوتا ہے۔ آیات قرآنی ﴿ان الله یأمرکم ان تؤدّوا الامٰنٰت إلی اھلھا﴾ (۴:۵۸) اور ﴿یا ایھا الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولوالامر منکم﴾ (۴:۵۹) سے انھوں نے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ ان آیات میں ولایۃ الفقیہہ کے منصب کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ بقول خمینی امام جعفر صادق نے جب عمر بن حنظلہ سے فقہائے آلِ بیت کے سلسلے میں یہ بات کہی تھی کہ لقد جعلته علیکم حاکماً تو اس سے دراصل فقیہہ کے potential سیاسی منصب کی طرف اشارہ مقصود تھا۔

اثناعشری شیعوں کی تاریخ میں خمینی کو اس اعتبار سے ممتاز مقام حاصل ہے کہ وہ غیبت کے زمانے میں ظاہر ہونے والے پہلے فقیہہ ہیں جنھیں ایک باقاعدہ ریاست کی داغ بیل ڈالنے کا موقع ملا ہے۔ اس سے پہلے آلِ بویہ کے زمانے میں علماء کو صرف ریاست کی سرپرستی حاصل تھی۔ ولی الامر کے منصب پر عباسی خلفاء متمکن تھے۔ دوسری بار صفوی حکمرانوں کے عہد میں جب شیعیت کو باقاعدہ ریاست کا مذہب بننے کا موقع ملا تب بھی شاہ اسمٰعیل کی حیثیت بنیادی طور پر ایک سیکولر حکمراں کی تھی جس نے بعض فقہاء امامیہ سے اپنی سلطنت کے جواز پر فتویٰ لینے کی ضرورت محسوس کی تھی۔ شیعیت کی

تاریخ کا یہ تیسرا مرحلہ جس کی قیادت کا شرف خمینی کو حاصل ہوا اس اعتبار سے اپنے پچھلے تمام ادوار سے ممتاز اور منفرد تھا کہ یہاں خود ایک مجتہد نے نائب رسولؐ اور نائب امام کی حیثیت سے ولایۃ الفقیہہ المطلق کی ذمہ داری سنبھال لی تھی۔ اور اس طرح صدیوں سے انتظار میں مبتلا متبعین آلِ بیت کی سیاسی محرومیوں کے مداوے کی شکل نکل آئی تھی۔ اب تک جو لوگ نظامِ عدل کے قیام کے لیے شب و روز قائم کے ظہور کی دعائیں مانگا کرتے تھے تاریخ نے ان کے لیے ولایۃ الفقیہہ کی قیادت میں ایک نظامِ عدل کے قیام کا موقع فراہم کر دیا تھا۔ لیکن یہ تمام کامیابیاں جو بظاہر شیعہ فکر کے عروج پر دال تھیں فی الواقع ایک نئے فکری بحران کی خبر دیتی تھیں۔ بہت جلد شیعی حلقوں میں ان مباحث نے اہمیت اختیار کر لی کہ امام کی غیر موجودگی میں اس کی نیابت کا حق کسی مخصوص عالم کو عطا کئے جانے کی آخر شرعی اور فقہی بنیاد کیا ہے؟ کہ اگر ایک انسان پر دوسرے انسان کی حکمرانی کا کوئی جواز ہو سکتا ہے تو اس کے لیے شرع میں صریح نص کی موجودگی لازم ہے۔ بعض علماء نے خمینی کے اس موقف کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ ولایۃ الفقیہہ کے اختیارات اور اس کی حیثیت رسولؐ اور امام کے ولایۃ کے مماثل ہو سکتی ہے۔[۱۲۱] خمینی کے بعض حامیوں کا خیال تھا کہ ولایۃ کبھی تو من جانب اللہ عطا ہوتی ہے، کبھی بالقوۃ حاصل کی جاتی ہے اور کبھی ولی فقیہہ کو حاکمیہ بالفعل عطا ہو جاتی ہے جیسا کہ خمینی کی ذات پر لوگوں کے اجماع عام سے واقع ہوا ہے۔ خمینی کے ایک سرگرم حامی نجف آبادی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ امام علیؓ اور خمینی کے معاملے میں حاکمیہ بالفعل کا معاملہ ہے جہاں ایک کھلے ماحول میں لوگوں کی عظیم اکثریت نے امام کی ذات پر اپنے مکمل اعتماد کا اظہار کیا ہے۔[۱۲۲] جس طرح امام علیؓ کی بیعت حمایت جمہور کے سبب قائم ہوئی تھی اسی طرح ۱۹۸۹ء میں خمینی کو ولایۃ الفقیہہ کے منصب پر نامزد کیا گیا تھا۔ امام علیؓ کی طرح خمینی بھی ولایۃ کی تلاش میں لوگوں کے پاس نہیں گئے بلکہ لوگوں نے خود ان کی ولایۃ پر تصویب و تائید کا اظہار کیا۔[۱۲۳]

ولی فقیہہ کی حکومت اگر ایک طرف امامی تحریک کی کامیابی سے عبارت تھی تو دوسری طرف خود اس کا وجود روایتی فکر کے لیے بہت بڑا چیلنج بھی تھا۔ شیعہ فکر جو اب تک امام غائب کے انتظار کی خوگر تھی اس کے لیے امام کی نیابت میں ایک نئی مذہبی ریاست کے قیام نے نظری اور عملی ہر دو اعتبار سے مختلف حساس سوالوں کو جنم دیا۔ ایک سوال تو اس کے شرعی جواز سے متعلق تھا جس کا ابھی ہم نے ذکر

کیا۔ایک دوسرا عملی سوال اس نئے نظام میں مرجعِ تقلید کی حیثیت اور سہمِ امام کے حوالے سے پیدا ہوا۔حالانکہ ابتداء میں خمینی نے اس بات کا واضح اشارہ دیا تھا کہ ولی فقیہہ کی حکومت میں ولی الامر کو نبی اور امام کی طرح ولی مطلق کی حیثیت حاصل نہ ہوگی۔اسے دوسرے فقہاء کو معزول کرنے یا ان کے اختیار سے محروم کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔[۱۲۴] لیکن ریاست کے قیام کے بعد خمینی کے اس موقف میں حیرت انگیز تبدیلی آ گئی۔انھوں نے اپنے لیے نائب رسول اور نائب امام کی حیثیت سے ان ہی اختیارات کا مطالبہ کر دیا جو اسلامی ریاست میں امام وقت کو حاصل ہوتے ہیں۔ان کی زندگی کے آخری ایام میں جب ولی فقیہہ کے اختیارات ایران میں بحث کا موضوع بنے ہوئے تھے خمینی نے صدر خامنہ ای کے نام اپنے ایک مکتوب میں انھیں تادیباً اس منصبِ عظیم کی اہمیت کا احساس دلایا۔انھوں نے لکھا:

”شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه ای که از جانب خدا به نبی اکرمﷺ واگذار شده و اهم احکام الهی است و برجمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد، صحیح نمی دانید و تعبیر به آن که این جانب گفته ام: ”حکومت در چهار چوب احکام الهی دارای اختیار است“ به کلی بر خلاف گفته های اینجانب است...... حکومت می تواند قرار دادهای شرعی را که خود با مردم بسته است...... یک جانبه لغو کند.“[۱۲۵]

اس نقطۂ نظر کے مطابق امام اگر چاہے تو مصالح امت کی خاطر ان بنیادی احکام وفرامین کو بھی معطل کر سکتا ہے جن سے شرعی اور مذہبی زندگی عبارت ہے۔امام اپنے ان اقدامات میں کسی شرعی قوانین کا پابند نہیں کہ اسے نائب رسولؐ کی حیثیت سے وسیع اختیارات حاصل ہیں۔خمینی کا یہ موقف حضرت عمرؓ کے اس موقف کا عکاس تھا جس کے مطابق انھوں نے مصالح امت کی خاطر عہد رسولؐ کے بعض نظائر کے برخلاف فیصلہ لیا اور اسے بدلے ہوئے حالات میں قرینِ عدل بتایا۔کل اگر حضرت عمرؓ کو امام وقت کی حیثیت سے یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ مصالح امت کی خاطر نص قطعی کی موجودگی کے باوجود قطع ید کی سزا کو معطل کر سکیں یا خراجی زمینوں کے سلسلے میں عہد رسولؐ کے نظائر کے برخلاف موقف اختیار کریں تو آج نائب رسولؐ کی حیثیت سے خمینی کی طرف سے ان جیسے وسیع

اختیارات کا مطالبہ غالباً بے جا نہ تھا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ قائم الزماں کے ظہور سے پہلے کسی ولی فقیہ کی حکمرانی کے لیے شیعہ ذہن تیار نہ تھا۔ صاف محسوس ہوتا تھا کہ خمینی، نائب رسولؐ کی حیثیت سے ان مطالبوں کے سبب، سنّی فکر کے خاصے قریب جا پہنچے ہیں۔ آخری ایّام میں ایک سنّی عالم اور دانشور نے جب خمینی سے بعض اہم اہلکاروں کی موجودگی میں یہ پوچھا کہ آپ کے پاس ایرانی عوام پر حکمرانی کے لیے دلیل شرعی کیا ہے تو انھوں نے ایک لمحے کے توقف کے بعد فرمایا کچھ نہیں بجز اس کے کہ ہمیں یہ حق نائب رسولؐ کی حیثیت سے حاصل ہوا ہے۔ یہ سن کر مذکورہ سنّی دانشور کے چہرے پر تبسم کی کیفیت پیدا ہوئی، پر جوش انداز سے خمینی کو مخاطب کرتے ہوئے بولے! لایئے اپنا ہاتھ تا کہ میں بیعت کروں کہ اب میرے اور آپ کے درمیان کوئی نظری حجاب باقی نہ رہا۔[۱۲۶] کہتے ہیں کہ اس نجی ملاقات نے ایران کے علمی اور سیاسی حلقوں میں چہ مگوئیوں کا بازار گرم کر دیا۔

ایران میں ولی فقیہہ مطلق کے ظہور اور غیبتِ امام میں ریاست کے قیام سے شیعہ فکر کے بحران میں کمی کے بجائے مسلسل اضافہ ہوا ہے۔ اولاً فقیہہ مطلق کے ظہور سے قدیم فقہاء کا یہ موقف کہ غیبت کے عہد میں جہاد اور نفاذ حدود کا کام معطل رہے گا، اس موقف کا اعتبار جاتا رہا ہے۔ حالانکہ یہ ان مؤسسین کا موقف ہے جنھیں شیعہ فکر کی بنیادی کتابوں کی ترتیب وتدوین کا شرف حاصل ہے۔ ثانیاً شیعہ فقہ کا ارتقاء جو سہم امام کی معیشت کے سبب نسبتاً آزاد فضا میں ہوتا آیا تھا، اب ولی فقیہہ کی حکومت سے اس قدیم ڈھانچے کی افادیت پر سوالیہ نشان لگ گیا ہے۔ ثالثاً ولی فقیہہ کے وسیع تر اختیارات کے سبب خود شیعہ علماء و مجتہدین ایک قسم کی دانشورانہ گھٹن کی شکایت کرتے رہے ہیں۔ گویا غیبتِ امام میں فقہاء و مجتہدین کی رہنمائی میں اہل تشیع کا فکری کارواں ولایۃ الفقیہہ کی جس منزل پر پہنچا ہے اس نے شیعہ فکر کے قدیم ڈھانچے کو تو تہہ و بالا کر دیا لیکن اس سعی بلیغ کی کوکھ سے کسی نئے فکری نظام کی تشکیل کا کام ابھی باقی ہے۔ علماء و مجتہدین کو ریاست کی قوت مل جانے سے یہ تو ضرور ہوا کہ ان کی فکری اور علمی زندگی عوامی خواہشات کے تابع نہ رہی۔ کل تک شیعہ مجتہدین اور ان کے حوزہ علمیہ اپنی ترجیحات میں اس بات کا خیال رکھنے پر مجبور تھے کہ ان کے یہ اقدامات کہیں عوامی مقبولیت میں کمی کا سبب نہ بن جائیں۔[۱۲۷] آج ریاست کی قوت کے سبب ولی فقیہہ ملک اور معاشرے کی سمت متعین کرنے کی پوزیشن میں تھا لیکن یہ کامیابی طبقۂ مجتہدین میں سے بھی ایک خاص طبقہ کی کامیابی تھی

جس کا دائرہ سیاست اور معیشت تک محدود تھا۔ ریاست کی قوت کے باوجود شیعہ فکر کی تقلیب میں بوجوہ یہ مجتہدین بھی کوئی مؤثر رول ادا نہ کر سکے۔

تقیّہ

سیاسی گروہ بندیوں پر جب خطرات اور اندیشوں کی آندھیاں چل رہی ہوں اور مختلف گروہ اقتدارِاعلیٰ کے لیے خود کو سزاوار سمجھتے ہوں اور اس کے لیے مسلسل کوشاں بھی تو خفیہ تبلیغ اور زیرزمین تحریکوں کا وجود میں آنا فطری ہے۔ کیسانی، قرامطی اور فاطمی دعوت نے اپنی نشر و اشاعت کے لیے اسی خفیہ تبلیغ کا سہارا لیا۔ محبانِ آلِ بیت کے مختلف فرقے جو اموی اور عباسی خلافت کے عہد میں مخالفین کی حیثیت سے دیکھے گئے، اپنے سیاسی نظریات کی پردہ پوشی پر مجبور تھے۔ البتہ اس دعوتی اسٹریٹجی اور سیاسی لائحہ عمل کو عقیدے کی شکل اس وقت تک نہ مل سکی جب تک کہ کلینی نے اس قبیل کی روایتوں کو آلِ بیت کے فکری سرمایے کے طور پر متعارف نہ کرایا۔[۱۲۸] حالانکہ خود آزمائش کی ان ابتدائی صدیوں میں بھی سیاسی نظریات کے اخفا پر تمام شیعانِ اہلِ بیت کا عمل نہ تھا۔ حجر بن عدی، عمرو بن حامق الخزاعی، میثم التمّار اور رُشید الہجری ان شیعانِ آلِ بیت میں تھے جنھوں نے اپنے سیاسی نظریات کو افشا کرنا مناسب جانا۔ حالانکہ انھیں یقین تھا کہ اس طرح وہ اپنی شہادت کو دعوت دے رہے ہیں۔ لیکن تحریک آلِ بیت کا ہر شخص اس منصب جلیل کا حقدار نہیں ہو سکتا تھا سو اکثریت نے اپنے سیاسی نظریات کے اخفا کو ہی عافیت جانا۔ البتہ آگے چل کر شیعہ فکر کے معماروں نے تقیہ کو شیعہ عقیدے میں رکن رکین کی حیثیت عطا کر دی۔ تقیہ اہل تشیع کے اجتماعی مزاج کا علامیہ سمجھا جانے لگا۔ اس صورت حال نے نہ صرف یہ کہ اغیار میں محبانِ آلِ بیت کی شبیہہ کو سخت نقصان پہنچایا بلکہ یہ اندرونی حملہ خود شیعہ سائیکی کی تخریب کا باعث بھی ہوا۔

تقیہ کے جواز پر شیعہ اور سنّی علماء قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: ﴿لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شيئٍ الا ان تتقوا منهم تقا ة﴾ (۳:۲۸)۔ عام طور پر اس آیت کی تفسیر میں عمار بن یاسر کا وہ واقعہ پیش کیا جاتا ہے جب آپ نے اپنی جان بچانے کے لیے الٰہ قریش کی تقدیس اور محمد رسولؐ اللہ

کی تکذیب کو ہتھیار کے طور پر استعمال کیا۔ کہا جاتا ہے کہ آپ اپنے اس عمل سے اس قدر آزردہ خاطر ہوئے کہ فوراً رسولؐ اللہ کو اس دل گرفتہ صورت حال سے آگاہ کرنا مناسب جانا۔ رسولؐ اللہ نے عمار کے ایمان کی خود شہادت دی اور جان بچانے کے لیے کلمۂ کفر کے صدور کو جائز ٹھہرایا۔ قرآن مجید میں اس قبیل کا ایک اور واقعہ فرعون کے ایک درباری حزقی ایل کا بیان ہوا ہے جو حالات کی نزاکت کے سبب اپنا ایمان چھپائے رہا (۲۸:۴۰)۔ یہ دونوں واقعات حالات کے دباؤ کے تحت وقتی اسٹریٹجی کے طور پر بیان ہوئے ہیں جن کا لب لباب رخصت کی گنجائش پیدا کرنا ہے عزیمت کا متبادل نہیں۔ رہے ائمہ آلِ بیت تو ان کی سیرت پر رخصت کے بجائے عزیمت کا پہلو کہیں زیادہ نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر حضرت علیؓ کی جلیل القدر شخصیت کو لیجئے آپ نے خلافت جیسے منصبِ عظیم کو ان شرائط کے ساتھ قبول نہ کیا جس میں شیخین کی پالیسی کے استمرار پر زور تھا۔ حالانکہ اگر آپ چاہتے تو مصلحتاً پالیسی امور پر اپنے اختلاف کو تقیہ کی راہ دکھاتے اور پھر جب ایک بار آپ کی خلافت مستحکم ہو جاتی تو آپ کے لیے یہ کہیں آسان ہوتا کہ اپنے منصوبہ پر اصحاب حل وعقد کو متفق کر سکیں۔ لیکن آپ نے ایسا نہ کیا۔ امام حسنؓ کی معاویہؓ سے صلح ایک بڑا اجرأت مندانہ قدم تھا۔ خود آپ کے قریبی اور معتمد رفقاء آپ کے اس فیصلہ کے سخت خلاف تھے یہاں تک کہ سلیمان بن صرد نے انھیں طنزاً السلام علیکم یا مذل المومنین تک کہا لیکن امام حسن اپنے اس موقف پر جمے رہے اور اس صلح کے بعد کوئی نو سال تک، جب تک آپ زندہ رہے، ریاست کے لیے کوئی دشواری پیدا نہیں کی۔ رہے امام حسینؓ تو ان نازک لمحات میں بھی جب ان کے سامنے بیعت یزید اور موت دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے علاوہ کوئی تیسرا راستہ نہ رہا آپ نے اپنے موقف پر تقیہ اختیار کرنے کے بجائے شہادت کو ترجیح دی۔ آلِ بیت کے خانوادے سے اموی اور عباسی حکومتوں کے خلاف چھوٹے بڑے پچاس سے زائد خروج عمل میں آئے جو اس بات پر دال ہے کہ مصائب وآلام کی اس دنیا میں اہل حق کے لیے رخصت اور عزیمت دونوں متبادل موجود ہیں۔ البتہ اصحاب عزیمت نے ہمیشہ زندگی پر موت کو ہی ترجیح دی ہے۔

چوتھی صدی میں جب شیعہ فکر نے فکر جمہور سے اپنا راستہ الگ کرلیا تو اسے یہ مشکل پیش آگئی کہ ائمہ آلبیت جو اپنے اپنے عہد میں خلیفہ وقت کی بیعت قبول کرتے رہے ہیں ان کے اس نظری

موقف کی کیا توجیح پیش کی جائے۔ حضرت علیؓ نے خلفائے ثلاثہ کی بیعت کی۔ امام حسنؓ نے مصالح امت کی خاطر خلافت سے دست برداری اختیار کی۔ محمد الباقر اور جعفر الصادق نے خود کو سیاسی جھمیلوں سے دور رکھا۔ سو اگر یہ اساطین شیعہ خلیفہ وقت کی بیعت کو انگیز کرتے رہے ہیں تو کیا ائمہ منصوص کا تصور بعد کی پیداوار ہے؟ کیا ان ائمہ کو اپنے منصوص و مامور ہونے کا علم نہیں تھا؟ اور یہ کہ بارہ اماموں کے اس سلسلے سے باہر آلِ بیت کے دوسرے اصحابِ عزیمت جو وقتاً فوقتاً خروج بالسیف کی راہ پر چلتے رہے ہیں کیا وہ بھی اس امر سے آگاہ نہ تھے کہ امامت پر حسینی سلسلے کے جانشینوں کا تقرر من جانب اللہ عمل میں آچکا ہے؟ امامت اگر امر ربّی اور امر منصوص تھا تو پھر خود آلِ بیت کے دوسرے اصحاب اس راز سے کیوں کر ناواقف رہ سکتے تھے؟ اگر باقر واقعتاً امام منصوص تھے تو ان کے بھائی زید کو یہ حق کیسے حاصل ہو گیا تھا کہ وہ امام منصوص کی ایماء کے بغیر خروج بالسیف کا راستہ اختیار کرتے؟ تو کیا منصوص ائمہ کا عقیدہ ایامِ غیبت کی پیداوار ہے؟ اس پیچیدہ اور نازک سوال کا تنقیدی اور تاریخی محاکمہ کرنے کے بجائے راویوں نے امام باقر اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادق پر تقیہ کا الزام عائد کر دیا۔ امام سے منسوب ایک روایت میں یہ کہا گیا کہ تقیہ میرا اور میرے آباء کا دین ہے جو تقیہ نہ کرے اس کا دل ایمان سے خالی ہے: لا ایمان لمن لا تقیہ له [۱۲۹] اور یہ کہ جو تقیہ کی پاسداری نہ کرے اور جو ہمیں نا سمجھ عوام کی مضرت رسانیوں سے نہ بچائے وہ ہم میں سے نہیں۔[۱۳۰] یہ بھی کہا گیا کہ ایمان کے دس حصّوں میں سے نو تقیہ پر محیط ہیں۔[۱۳۱]

شیعہ امہات الکتب میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو تقیہ اور کتمان کو دینِ شیعہ کی اساس بتاتی ہیں۔ قرآن مجید میں کتمان کا لفظ جہاں بھی آیا ہے سوائے فرعون کے اس درباری کی بابت جو اپنا ایمان چھپائے بیٹھا تھا، کہیں بھی کتمان کو ایک مستحسن قدر کی حیثیت سے نہیں دیکھا گیا ہے۔ اہل حق کے لیے حق کی شہادت اور اس کی نشر و اشاعت ہمیشہ ان کی ذمہ داری سمجھی گئی ہے۔ خود شیعہ مفسرین آیت قرآنی ﴿یا ایها الرسول بلغ ... ﴾ کی شانِ نزول یہ بتاتے ہیں کہ یہ آیت حضرت علیؓ کے افشائے ولایۃ کے لیے نازل ہوئی تھی جس کی تبلیغ کے بغیر کارِ رسالت تشنۂ تکمیل رہ جاتا۔ اس کے برعکس تقیہ کے نظری جواز پر قرآن مجید سے دلائل لانے کی کوشش کی گئی اور پھر جب متن میں اس کی وافر گنجائش نہ ملی تو تاویل کا سہارا لیا گیا۔ مثال کے طور پر آیت قرآنی ﴿ولا تستوی الحسنة ولا

السیئہ﴾ (۴۱:۳۴) کے بارے میں کہا گیا کہ یہاں حسنۃ سے مراد تقیہ اور سیئہ سے مراد تبلیغ ہے۔[۱۳۲] ﴿ویقتلون النبیین بغیر الحق﴾ (۲:۶۱) کی تاویل سے یہ دلیل لائی گئی کہ اہل یہود نے اپنے پیغمبروں کو تلوار سے قتل نہیں کیا تھا بلکہ وہ ان کی خفیہ تعلیمات کے افشائے عام کے مرتکب ہوئے تھے جس کے نتیجے میں ان کے انبیاء کو جان سے ہاتھ دھونا پڑا تھا۔[۱۳۳] سو شیعانِ آلِ بیت کا یہ فریضۂ منصبی قرار پایا کہ وہ اپنے ائمہ کی تعلیمات پر اخفا کا پردہ ڈالے رکھیں کہ جعفر الصادق سے منسوب ایک قول کے مطابق ان کے لیے ایسا کرنا جہاد کے مماثل قرار دیا گیا۔[۱۳۴] ائمہ کے خیال کی اشاعت کے بجائے ان کے خیالات کو لوگوں سے چھپانا خدمت دین سمجھا جانے لگا۔[۱۳۵] جو شخص امام کی خفیہ تعلیمات کو افشا کرے اس پر لعنت جائز سمجھی گئی اور اگر غلطی سے ایسا ہو جائے تو راوی کے لیے اس کی تردید کو جائز بتایا گیا۔[۱۳۶] جعفر الصادق سے یہ بات بھی منسوب کی گئی کہ انھوں نے امامی عقائد کو ان لوگوں پر افشا کرنے سے سختی سے منع کیا ہے جو ان کے جاننے کے مجاز نہیں۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ جعفر الصادق کے بعض خصوصی معتمدین جب انھیں بازار میں ملتے تو وہ انھیں قصداً سلام سے احتراز کرتے اور کچھ ایسا انداز اختیار کرتے جیسے ان سے واقف ہی نہ ہوں۔[۱۳۷] بلکہ ایک بار تو یہ بھی ہوا کہ امام جب اپنے بیٹے موسیٰ کاظم کے ساتھ بازار سے گزر رہے تھے ایک شخص نے موسیٰ کی بابت ان سے یہ استفسار کیا کہ یہ کون ہے تو آپ نے تجاہل عارفانہ سے کام لیتے ہوئے فرمایا مجھے نہیں معلوم۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق آپ نے فرمایا کہ جو شخص ہماری روایتوں کی اشاعت کرتا ہے وہ دراصل ان کی تکذیب کا مرتکب ہوتا ہے۔[۱۳۸] ایک دوسری روایت میں وہ اپنے شیعوں کو اس بات کی تلقین کرتے نظر آئے کہ ہمارے عقائد کے سلسلے میں اخفاء سے کام لو۔ جو شخص ایسا کرے گا خدا اسے دنیا میں کامیاب و کامران کرے گا اور آخرت میں یہ عقائد اس کی آنکھوں کا نور بن کر بہشت تک اس کی رہنمائی کریں گے اور یہ کہ جو شخص ہماری روایتوں اور عقائد کے افشاء کا سبب بنے گا خدا اسے اس دنیا میں ذلیل و رسوا کرے گا اور آخرت میں اس کی آنکھیں نور سے محروم کر دی جائیں گی، اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔ تقیہ ہمارا مذہب ہے اور ہمارے آباء کا مذہب، جو تقیہ سے خالی ہے وہ دراصل ایمان سے محروم ہے۔[۱۳۹] شیعانِ آلِ بیت کے لیے تقیہ کو دین و ایمان کی ضمانت قرار دیا گیا جس کے بغیر صحیح العقیدہ مذہبی زندگی کا تصور محال ہو گیا۔ کہا گیا کہ امام زین العابدین جو بظاہر جمعہ

کی نماز ائمہ الجور کے پیچھے پڑھتے دیکھے جاتے تھے تو ایسا اس سبب سے تھا کہ وہ گھر پہنچ کر اپنی نمازیں دہرا لیتے تھے۔[۱۴۰] گویا اس خیال کے مطابق ابتداء سے ہی تقیہ کے سہارے ائمہ آلِ بیت کے لیے زندگی جینے کی بڑی سہولت پیدا ہوگئی تھی۔ بعض روایتوں میں یہ تاثر بھی دینے کی کوشش کی گئی، جیسا کہ امام الرضا سے منسوب ہے، کہ قائم کے ظہور تک محبان آلِ بیت کو چاہئے کہ وہ تقیہ پر عمل جاری رکھیں۔

تقیہ اور کتمان کے علاوہ اخفائے حقیقت کے لیے مدارات کی ایک اور اصطلاح سامنے لائی گئی۔ کہا گیا کہ مومنین کو کتمان خدا سے ملا، مدارات رسولؐ سے اور مصائب و آلام پر صبر کا راستہ امام نے دکھایا۔[۱۴۱] ایک منسوب الی الرسول قول کے مطابق رسولؐ اللہ نے فرمایا کہ جو شخص مدارات پر عمل پیرا ہوگا مرنے کے بعد اسے شہیدوں کے منصب پر سرفراز کیا جائے گا۔[۱۴۲] کہا جاتا ہے کہ جب جعفر الصادق کے سامنے کوئی شخص حضرت علیؓ کو برا بھلا کہتا تو وہ نہ صرف یہ کہ کامل صبر کا مظاہرہ کرتے بلکہ انتہائی خوش اخلاقی کے ساتھ اسے سلام کرتے، مصافحہ کرتے اور اس کا حال چال پوچھتے۔[۱۴۳] بعض روایتوں نے یہ بھی بتایا کہ جعفر الصادق کا اپنے دشمنوں کی عیادت کرنا، ان کے جنازے میں شرکت اور ان کے ساتھ مسجدوں میں نمازوں کا پڑھنا دراصل اسی مدارات کے سبب تھا۔[۱۴۴]

وہ تمام سیاسی عقائد جن کے سبب اہل تشیع کا تاریخی تصور جمہور مسلمانوں سے الگ ہوگیا ہے تقیہ کی ہی پیداوار بتائے جاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار ابوحمزہ الشمالی نے زین العابدین سے تین سوالوں کا جواب چاہا اور ساتھ میں یہ شرط بھی عائد کر دی کہ ان سوالوں کا جواب تقیہ سے آزاد ہو۔ ان تین سوالوں میں جس کا جواب امام موصوف نے تقیہ کے بغیر دینا قبول کر لیا تھا۔ ایک سوال فلاں و فلاں (یعنی ابوبکرؓ و عمرؓ) سے متعلق تھا۔ اس روایت کے بقول امام نے فرمایا کہ خدا کی لعنت ہو ان پر انھوں نے حالت کفر میں جان دی۔ دوسرا سوال یہ تھا کہ کیا ائمہ کو اس قسم کے معجزات عطا ہوئے ہیں کہ وہ زندوں کو مردہ کر سکیں یا پانی پر چل سکیں اس کا جواب اثبات میں تھا۔ تیسرے سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ ائمہ کو وہی علم دیا گیا ہے جو رسول کو عطا ہوا تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ ان پر علوم کی آمد کا سلسلہ جاری ہے۔[۱۴۵] کتمان، تقیہ اور مضارات کے پردے میں بیان ہونے والی ان روایتوں کا مقصد دراصل اس خیال پر دلیل لانا تھا کہ ائمہ اہل بیت چونکہ منصوص امامت کے افشاء سے احتیاط

برتا کرتے تھے، اس لیے یہ روایتیں مخصوص حلقے میں ہی گردش کرتی رہیں۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت موسیٰ کاظم کے بارے میں بھی شیعی مصادر میں پائی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ موسیٰ کے ایک خاص معتمد الحسن بن عبداللہ جب ایک بار ان کے سر ہو گئے تو انھوں نے اس راز سے پردہ اٹھایا کہ الرجلین (ابوبکرؓ وعمرؓ) نے رسولؐ اللہ کی وفات کے بعد کیا کچھ کیا اور یہ کہ ائمہ منصوص کون کون لوگ ہیں؟ پھر اس راز سے بھی پردہ اٹھا دیا کہ وہ فی نفسہٖ امام وقت ہیں۔ اظہار معجزہ کے طور پر انھوں نے ایک شاہ بلوط کو حکم دیا جوان کے حکم کی تعمیل میں چل کر ان کے پاس آیا اور پھر واپس اپنے اصل مقام پر چلا گیا۔[۱۴۶]

ان روایتوں پر عباسی اور فاطمی دعوتوں کے پرخطر ایام کی جھلک بآسانی دیکھی جا سکتی ہے جب عہدۂ خلافت کے مختلف دعویدار خاموش تبلیغ، خفیہ پیام رسانی سے لے کر مسلح جد وجہد تک ہر حربے کو آزمانا اپنا حق سمجھتے تھے۔ ان حالات میں قائدین اور کبار داعیوں کی شخصیت اور ان کے ناموں پر ابہام کا پردہ ڈالنا جنگی اور سیاسی اسٹریٹجی کا حصّہ سمجھا جاتا تھا۔ غیبت کے زمانے میں جب شیعوں کے مختلف گروہ امام غائب کے سلسلے میں مختلف اور متضاد اطلاعات کی خبر دیتے تو اس بات نے بھی اہمیت اختیار کر لی کہ امام کے پوشیدہ مسکن کے ساتھ ہی امام کے نام کی پوشیدگی بھی خدائی اسکیم کا حصّہ ہے۔[۱۴۷] اہل ایمان پر لازم آیا کہ وہ امام غائب کا نام لینے کے بجائے انھیں الحجۃ من آلِ محمد سے خطاب کریں۔[۱۴۸] بعض لوگوں نے انھیں رمزاً الناھیۃ المقدسۃ بھی کہا۔[۱۴۹] البتہ جب آگے چل کر امام غائب کو مہدی موعود کے طور پر دیکھا جانے لگا تو اس روایت کی رعایت کرتے ہوئے جس میں کہا گیا ہے کہ مہدی میری نسل سے ہوگا اس کا نام میرا نام ہوگا اس کی کنیت میری کنیت ہوگی۔[۱۵۰] امام غائب کا نام محمد المہدی کے طور پر لوگوں کی زبان پر آ گیا۔ لیکن امام کا مسکن اور ان کے ممکنہ ظہور کے وقت پر کتمان کا پردہ پڑا رہا۔ باقر سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا کہ ابتداءً خدا نے مہدی کے ظہور کے لیے سال ۷۰ھ کا وقت متعین کیا تھا البتہ جب ۶۱ھ میں حسینؓ شہید کر دیئے گئے تو خدا کو اہل زمین پر اتنا غصّہ آیا کہ اس نے ظہور مہدی کا وقت آگے بڑھا کر ۱۴۰ھ متعین کر دیا لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ شیعہ اس راز کو پوشیدہ نہ رکھ سکے سو خدا نے وقتِ ظہور کی بابت اب ہمیں ناآگاہ کر دیا ہے۔[۱۵۱]

سادہ لوح شیعوں کے ذریعے افشائے راز کا اگر خطرہ نہ ہوتا تو ائمہ آلِ بیت نہ جانے کن کن

رازوں سے ہمیں مطلع کر جاتے کہ ان روایتوں کے مطابق انھیں ما کان و ما یکون کا علم حاصل تھا۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق انھوں نے ایک بار ابوبصیر کو بتایا کہ حضرت علیؓ کے بعض اصحاب اس بات سے پیشگی آگاہ تھے کہ مستقبل میں انھیں کن المنایه والبلایه سے سابقہ پیش آئے گا۔[۱۵۲] بعض روایتوں کے مطابق زین العابدین نے اپنے خاص معتمدین کو اس بات سے پیشگی آگاہ کر دیا تھا کہ ان کی موت کس طرح واقع ہوگی البتہ اب قائم کے ظہور تک یہ باب بند ہو چکا ہے۔[۱۵۳] کہا گیا کہ جعفر الصادق نے ایک بار اپنے اصحاب سے یہ کہا کہ اگر تم اپنی زبانیں بند رکھنے پر قادر ہوتے تو میں تم میں سے ہر شخص کو آگاہ کر دیتا کہ تمہارے آگے کیا آنے والا ہے۔[۱۵۴]

تقیہ کے پردے میں ائمہ اہل بیت پر حقائق و معارف چھپانے کا جتنا بھی الزام عائد کیا جائے واقعہ یہ ہے کہ ان تمام روایتوں سے معرفت کا جو گنجینہ ہم تک پہنچتا ہے اس کی حیثیت بنیادی طور پر سیاسی نزاع سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ وہی ائمہ منصوص کا عقیدہ اور وہی خلیفہ بلافصل کی تاریخی تعبیر، یہی ہے وہ سرّ الاسرار جس کے اخفائے راز کے لیے ان تمام ائمہ حتیٰ کہ خود رسول اللہ کو بھی مامور بتایا گیا ہے۔ کہا گیا کہ ایک بار رسول اللہ نے جابر بن عبداللہ سے فرمایا کہ ائمہ اثنا عشر کا معاملہ ایک ایسا رازِ خدائی ہے جسے لوگوں سے پوشیدہ رکھا گیا ہے۔ اس بارے میں اخفائے راز سے کام لو سوائے ان لوگوں کے جو اس کے جاننے کے حقدار ہیں۔[۱۵۵] بقول جعفر صادق، جیسا کہ روایتیں بتاتی ہیں، ائمہ اثنا عشر کا معاملہ ایک ایسا راز ہے جو خدا اور اس کے فرشتوں کے دین کا حصّہ ہے، اسے عام لوگوں سے پوشیدہ رکھنا چاہئے۔[۱۵۶] یہ بھی کہا گیا کہ یہ ایک ایسی گراں بار ذمہ داری ہے جس کا ہر شخص متحمل نہیں ہو سکتا۔ بقول الصادق خدا نے اپنے خفیہ علوم میں سے ایک ایسا حصّہ ائمہ کو عطا کیا جس کے بوجھ کے متحمل فرشتے ہو سکتے تھے، نہ نبی اور نہ ہی اہل ایمان۔ البتہ علم خدائی کا ایک اور حصّہ تھا جس کا ائمہ کو حکم دیا گیا کہ وہ اسے عام کر دیں لیکن جب ائمہ کو ایسا کوئی نہ ملا جو اس گراں بار ذمہ داری کو اٹھا سکتا تو خدا نے اسی مٹی اور نور سے، جس سے محمدؐ اور آلِ محمدؐ کی تخلیق ہوئی تھی، کچھ اور لوگ بنا دیئے یہی لوگ (یعنی شیعہ) اس بوجھ کو اٹھانے والے ہیں۔[۱۵۷] کہا جاتا ہے کہ ایک بار الباقر نے جابر الجوفی کو جو ان کے معتمد شیعوں میں تھے دو کتابیں اس تنبیہ کے ساتھ سونپیں کہ اے جابر تم اگر اس کتاب کے مندرجات میں سے ایک لفظ بھی عہد بنو امیہ میں ظاہر کرو گے تو تم پر میری اور میرے آبا و اجداد کی لعنت ہوگی اور

اگر بنوامیہ کے زوال کے بعد تم اس کے مندرجات کی اشاعت نہ کروگے تب بھی تم میری اور میرے آبا واجداد کی لعنت کے مستحق ہوگے۔ اس کے بعد انھوں نے دوسری کتاب جابر کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا اگر تم نے اس کتاب کے مندرجات میں سے کبھی بھی کسی بات کو افشا کیا تو تم پر میری اور میرے آبا واجداد کی لعنت ہوگی۔[۱۵۸] پہلی کتاب کے بارے میں سیاسی مطلع کی تبدیلی کا انتظار تو قابل فہم ہے البتہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ دوسری کتاب کے ذریعے جابر الجوفی کو جو علمی امانت سپرد کی گئی اسے نسیا منسیا بنا دینے کی کیا مصلحت ہوسکتی ہے؟ لیکن صورت حال جب اتنی پیچیدہ ہو کہ شیعانِ علی کی کبار شخصیتیں، مثلاً سلمان فارسی، مقداد اور ابوذر، ایک دوسرے پر اپنے راز افشا کرنے پر روک دیئے گئے ہوں مبادا بقول امام زین العابدین اگر ابوذر کو یہ معلوم ہوتا کہ سلمان کے دل میں کیا کچھ ہے تو وہ انھیں قتل کر ڈالتے،[۱۵۹] ایسی صورت میں تقیہ کے علاوہ اور کون سی پناہ گاہ باقی رہ جاتی تھی۔ کہا گیا کہ بروزِ محشر داروغۂ جنت رضوان کو یہ معلوم کر کے سخت حیرت ہوگی کہ جنت میں بعض ایسے لوگ بھی نظر آرہے ہیں جنھیں داخل ہوتے انھوں نے نہیں دیکھا تھا۔ وہ پوچھیں گے آپ کون لوگ ہیں اور کس طرح یہاں آپہنچے؟ ان کا جواب ہوگا کہ ہم سے ہوشیار رہنا ہم وہ لوگ ہیں جو وہاں خدا کی عبادت پردۂ اخفا میں کیا کرتے تھے (یعنی تقیہ سے کام لیا کرتے تھے) اور یہاں بھی خدا نے ہمیں چپکے سے داخل کر دیا ہے۔[۱۶۰]

تقیہ جو کبھی وقتی مصلحت اور اضطراری حالت کی اسٹریٹجی سمجھی جاتی تھی جب دین کی اساس قرار پا گیا تو اس نے اندرون اور بیرون ہر دو سطح پر اہل تشیع کے اہداف اور عقائد کے سلسلے میں سخت غلط فہمیوں اور اندیشوں کو جنم دیا۔ جب ایک آدمی کا علم اور اس کی معرفت دوسرے کے لیے جہل اور کفر قرار پا جائے اور اس کی پوشیدگی کو مصالح دین سمجھا جانے لگے تو خود اس فرقے کے اندر مختلف النوع قسم کے التباسات کا پیدا ہونا فطری لازمہ تھا۔ جب یہ پتہ نہ چل سکے کہ کہنے والا جو کچھ کہہ رہا ہے وہ اس کا اصل موقف ہے یا ایسا تقیہ کے سبب ہے تو نہ کوئی داخلی افہام وتفہیم کی فضا پیدا ہوسکتی ہے اور نہ ہی بین المسالک مکالمے کے لیے کوئی گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔ رسالۂ محمدی کے وہ حاملین جن کی ابتدائی نسل کبھی اعلائے کلمۃ الحق کے لیے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کرنا اپنا فریضۂ منصبی جانتی تھی اور جوامت کے قبلہ کی درستگی کے لیے اپنی امکانی ناکامی کے باوجود خروج بالسیف کو راہ عزیمت پر محمول

کرتے تھے اور جس کی روشن مثال خود حسینؓ بن علیؓ کی شہادت تھی، افسوس کہ متبعین آلِ بیت کا وہی طائفہ تقیہ کی تراشیدہ روایتوں کے سبب نہ صرف یہ کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی پیمبرانہ روایت سے دور جاپڑا بلکہ عامۃ المسلمین میں اس کی چلت پھرت پر خفیہ سرگرمیوں کا گمان کیا جانے لگا ۔تقیہ شیعہ سائیکی میں کچھ اس طرح سرایت کر گیا کہ بڑے بڑے فقہاء و مجتہدین نے بدعات و خرافات پر اپنی زبانیں بند رکھنے میں عافیت جانی۔ مثال کے طور پر عزاداری کی وہ بدعتیں مثلاً تعزیہ، شبیہہ، اور خونی ماتم وغیرہ جنھیں علماء و مجتہدین دین مبین سے انحراف پر محمول کرتے ہیں وہ خود تو اس میں شریک نہیں ہوتے کہ عرب و عجم یا بلادِ غرب میں جہاں بھی تلوار زنی اور لہو آمیز زنجیروں کا ماتم منعقد ہوتا ہے، آج تک کسی نے حلقۂ علماء کے خواص کو لہولہان پیٹھ اور خون آلود چہروں کے ساتھ نہیں دیکھا کہ وہ دل سے ان خرافات کو گمرہی پر محمول کرتے ہیں لیکن ان کے امتناع کے سلسلے میں کبار مجتہدین بھی تقیہ کی راہ پر گامزن رہے ہیں۔ اس صورت حال نے نہ صرف یہ کہ فقہائے آلِ بیت کو قول و عمل کی دوئی سے دوچار کر رکھا ہے بلکہ سچ پوچھیۓ تو تقیہ کے اس نظری ماحول میں کسی مؤثر اصلاحی تحریک کی گنجائش بھی باقی نہیں رہ گئی ہے۔

شیعہ اسلام کے سماجی مظاہر

اہل قبلہ کے مختلف گروہ جب تاریخ کی اختلافی تعبیر کو اپنا نظری سرمایہ قرار دے بیٹھے اور فرقہ وارانہ نقطۂ نظر سے مرتب کی جانے والی آثار و روایات کی کتابوں نے ان کے نزدیک تقدیسی اہمیت اختیار کر لی تو انھیں بہت جلد اس بات کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ وہ اپنے نظری اور سیاسی موقف کے استحکام کے لیے قبلۂ براہیمی سے الگ چھوٹے چھوٹے قبلے تشکیل دیں۔ کعبہ سے الگ نئے کعبہ کی تعمیر کا تذکرہ ہم عہد عبدالملک میں کر آئے ہیں کہ کس طرح اس نے محض سیاسی مصالح کی خاطر ابن زبیرؓ کے ایام خلافت میں لوگوں کو حج سے روکنے کے لیے ارضِ شام میں قبۂ صخری کے نام سے ایک نئی زیارت گاہ تعمیر کر دی۔ قرامطیوں کو جب مکہ میں نفوذ کا موقع ملا تو وہ حجر اسود اکھاڑ لے گئے تاکہ ان کے سیاسی مرکز میں روحانی محرومی کا ازالہ ہو سکے۔ فاطمیین کو جب مصر میں اقتدار ملا تو المعز کے زمانے میں حسینؓ ابن علیؓ کا سر جو اسقلان میں ۶۱ھ میں دفن کیا گیا تھا اس کے بارے میں مشہور

کیا گیا کہ اب یعنی ۳۶۴ھ میں مصر میں منتقل کرلیا گیا ہے جس کی یادگار مسجد سیدنا حسینؓ ہے۔ الحاکم کے عہد (۴۱۱ھ) میں اس بات کی کوشش کی گئی کہ رسول اللہؐ کا جسدِ مبارک مدینہ سے فاطمیین کے دارالحکومت قاہرہ منتقل کرلیا جائے تا کہ فاطمیین کی سیاسی عظمت کو دوام واستحکام اور استناد نصیب ہو۔ آلِ بویہ کی امیر الامرائی بھی اس بات کی متقاضی تھی کہ اثنا عشری شیعوں کے لیے عراق کی سرزمین میں نئے روحانی مراکز وجود میں آئیں۔ عضدالدولہ نے ۳۶۹ھ میں پہلی بار شیعہ اسلام کو دو روحانی مراکز مشہدِ علیؓ اور مشہدِ حسینؓ کی شکل میں عطا کیا۔ عضدالدولہ کے اس اقدام سے پہلے کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی کہ کوفہ سے آٹھ میل کی دوری پر نجف کے ویرانے میں حضرت علیؓ کی قبر ہوسکتی ہے۔ عضدالدولہ کے عہد تک لکھی جانے والی تاریخ وآثار کی تمام کتابیں نجف میں حضرت علیؓ کی قبر کی نشاندہی نہیں کرتیں۔ مثلاً ابن قتیبہ (متوفی ۲۷۶ھ) نے تصریحاً لکھا ہے کہ وقـــــــال ابوالیقظان صلی علیه الحسن و دفن بالکوفه عند مسجد الجماعة فی قصر الامارة[۱۶۱]۔ طبری (متوفی ۳۱۰ھ) نے بھی قصر امارت کی مسجد کے پاس حضرت علیؓ کے دفن ہونے کی بات لکھی ہے۔[۱۶۲] خطیب بغدادی کی ایک روایت کے مطابق محمد الباقر خود اس بات کے قائل تھے کہ حضرت علیؓ کی تدفین رات کے وقت کوفہ میں عمل میں آئی تھی البتہ ان کی قبر چھپا دی گئی تھی۔[۱۶۳] نجف میں قبرِ علیؓ کی دریافت عضدالدولہ کا کارنامہ ہے جس کی اصلیت پر صدیاں گزر جانے کے بعد بھی شبہات وارد کئے جاتے رہے حتیٰ کہ ۷۳۰ھ میں جب ابن بطوطہ وہاں پہنچا ہے تو اس زمانے تک زائرین کی کثرت کے باوجود قبر کی اصلیت کے سلسلے میں شبہات باقی تھے۔[۱۶۴]

حضرت علیؓ اپنے انتقال کے وقت ایک بااختیار حکمراں تھے۔ کوفہ ان کے حامیوں کا گڑھ تھا پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کی قبر مبارک پر سرّیت کی طناب کیوں کھنچ گئی ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ آپ بقیع میں دفن ہیں، کوئی افغانستان کے شہر مزار شریف کو آپ کا مرقد بتاتا ہے اور کسی کو نجف میں آپ کی قبر کی موجودگی پر اصرار ہے۔ البتہ جس بات پر تاریخ شاہد ہے وہ یہ کہ آپ کی شہادت سے کوئی تین سو اٹھائیس سال بعد آلِ بویہ کے زمانے میں نجف کی قبر دریافت ہوئی۔ مورخ مسعودی (متوفی ۳۴۶ھ) جو خود مسلکاً شیعہ تھا اور جس نے بنی بویہ کا ابتدائی زمانہ پایا تھا اس نے بھی اپنی کتاب مروج الذہب میں آپؓ کے مدینہ میں دفن کا ذکر کیا ہے۔ نجف میں قبرِ علیؓ کی موجودگی کے

لیے جو پراسرار دیو مالائی روایتیں تخلیق کی گئی ہیں وہ سب کی سب مشہدِ علیؓ کی تعمیر کے بعد کی پیداوار ہیں اور بسا اوقات ایک دوسرے سے متحارب اور متضاد بھی۔ خود شیعہ راویوں پر اگر اعتماد کیا جائے تو ان روایتوں کے مطابق نجفی قبر میں حضرت علیؓ کی تدفین کے بعد جب دیکھنے والوں نے وصیت کے مطابق پتھر ہٹا کر قبر میں جھانکا تو وہاں کسی کو نہ پایا۔ ہاتف غیبی کی یہ آواز سنائی دی کہ بندۂ شائستہ خدا بود امیر المومنین حق تعالیٰ او را بہ پیغمبر خود ملحق گردانید یعنی امیر المومنین خدا کے نیک بندے تھے سو حق تعالیٰ نے انھیں اپنے پیغمبر سے ملحق کر دیا ہے۔[۱۶۵] ایک دوسری شیعہ روایت میں ام کلثوم بنت علیؓ بن ابی طالب سے منقول ہے کہ جب حضرت علیؓ کی میت کو قبر میں رکھ دیا گیا تو وہ غائب ہو گئی۔ پتہ نہیں زمین کے نیچے چلی گئی یا آسمان کے اوپر۔[۱۶۶] بعض شیعانِ علی نے اس معجزے کی تحقیق و جستجو کے شوق میں وہاں خاصی کھدائی بھی کی مگر میت کا کچھ پتہ نہ چل سکا۔[۱۶۷] ابن کثیر نے خطیب بغدادی کی سند پر ایک شیعہ راوی کا قول نقل کیا ہے جس کے مطابق حسنؓ اور حسینؓ نے علیؓ کے جسد مبارک کو مدینہ میں قبرِ فاطمہ کے نزدیک منتقل کر دیا تھا۔ جبکہ بعض روایتوں میں یہ بھی آیا ہے کہ تابوت کو جس اونٹ پر لے جا رہے تھے وہ اونٹ راستے میں گم ہو گیا سو کسی کو بھی نہیں معلوم کہ ان کی قبر واقعی کہاں ہے۔[۱۶۸]

مشہدِ علیؓ کے مقابلے میں مشہدِ حسینؓ کی تاریخ قدرے مختلف اور قدیم ہے۔ آلِ بویہ کے زمانے میں باقاعدہ مشہد کے تعین اور اس پر قبّہ کی تعمیر سے پہلے بھی کربلا کی سرزمین اپنی حساسیت کے سبب عباسی خلفاء کے لیے مشکلات پیدا کرتی رہی تھی۔ باطنی دعوت کے مبلغوں نے مرقدِ حسینؓ کو اپنی سیاسی تحریک کے مرکز کے طور پر استعمال کیا۔ شیعانِ علیؓ کے مختلف طائفے زیارت قبرِ حسینؓ کو سیاسی مقاصد اور نظری شناخت کے طور پر استعمال کرنے لگے تھے یہاں تک کہ متوکل کو احیاءِ سنّت کے حوالے سے اس سیاسی تحریک کی سرکوبی کی ضرورت محسوس ہوئی۔

شیعہ مصادر میں گو کہ یہ بات تواتر کے درجے کو پہنچی ہوئی ہے کہ قبرِ حسینؓ کی زیارت کی ابتداء شہادت کے چالیسویں دن خود آلِ بیت کے افراد کے ذریعہ انجام پائی اور اس طرح بالکل ابتداء سے ہی گویا محدود پیمانے پر مشہدِ حسینؓ کی سالانہ زیارت کا سلسلہ چل نکلا۔ لیکن مجموعی تاریخی مصادر سے اس خیال پر دلیل لانا مشکل ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ ابتدائی صدیوں میں قبروں کو پختہ کرنے یا قبّہ بنانے کا مسلمانوں میں کوئی رواج نہ تھا۔ حضرت حسینؓ کی شہادت کے بعد اہل بیت کے بہتر

شہداء کو اجتماعی طور پر دفن کر دیا گیا تھا۔ فریقِ مخالف کے بیاسی مقتولین کی تدفین بھی اسی طرح دوسری اجتماعی قبر میں ہوئی تھی۔ کربلا ایک غیر آباد سرزمین تھی جہاں نہ کوئی باضابطہ آبادی تھی اور نہ ہی کوئی فوجی چھاؤنی۔ سو تدفین کے بعد عین اس مقام کی شناخت جہاں یہ المناک حادثہ پیش آیا تھا پختہ نشانیوں یا عمارت کی تعمیر کے بغیر ممکن نہ تھی۔ ابتدائی عہد میں قبرِ رسولؐ پر حاضری کے علاوہ، اور وہ بھی مسجد نبوی کے جوار میں ہونے کے سبب، مسلمانوں میں کسی مرقدِ خاص کی زیارت کا رواج پیدا نہ ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت حسینؓ کی بیٹی سکینہ اپنے شوہر مصعب بن زبیر کے ساتھ عرصہ تک عراق میں قیام پذیر رہیں لیکن تاریخی مصادر میں کربلا کی ان کی زیارت کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ عہدِ اموی میں خاص مرقدِ حسینؓ کی زیارت کے لیے سفر کرنے کا کسی کو خیال بھی نہ آیا یہاں تک کہ عہدِ عباسی میں ابومخنّف (متوفی ۱۷۰ھ) نے مقتل حسینؓ مرتب کر ڈالا۔ یہ گویا پہلی اینٹ تھی جس نے آنے والے دنوں میں فلسفۂ تربتِ حسینؓ کی نظری عمارت تعمیر کی۔ دیکھتے دیکھتے قبرِ حسینؓ کی زیارت کی تراشیدہ روایتیں[169] اتنی عام ہو گئیں کہ کربلا میں زائرین کا اژدہام ہونے لگا۔ اِردگرد عمارتیں بن گئیں۔ نوبت بہ اینجا رسید کہ آلِ بیت کی محبت کے دعویدار عباسی خلافت کے لیے خطرناک سمجھے جانے لگے۔ میمون القدّاح جس نے ابتداً کربلا سے ہی اپنی خفیہ سرگرمیوں کی کمان کی تھی حکمرانوں کے سخت تیور دیکھ کر شمالی افریقہ کی طرف جا نکلا۔ اس تحریک کی قوت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ آنے والے دنوں میں باطنی دعوت کے بطن سے فاطمی خلافت کا ظہور ہوا۔ بالآخر ۲۳۶ھ میں متوکل نے کربلا کی عمارتیں مسمار کروا دیں اور جیسا کہ سیاسی مصلحت اکثر بنیادی اخلاقی اقدار پر حاوی ہوتی رہی ہے، متوکل نے، بقول طبری، حسینؓ بن علیؓ کی قبر ڈھانے کا حکم دے دیا۔ آس پاس کی تمام عمارتیں منہدم کر دی گئیں۔ اس پورے علاقے کو مزروعہ بنا دیا گیا۔[170] عہدِ متوکل سے آلِ بویہ کی امیر الامرائی کے عہد تک کوئی سو سال سے زائد کا عرصہ ایسا گزرا جب کربلا کی سرزمین زائرین سے محروم رہی۔ یہاں تک کہ آلِ بویہ نے ۳۷۰ھ میں باضابطہ مشہدِ حسینؓ کو پورے جاہ و حشم سے تعمیر کر ڈالا۔[171] قبرِ حسینؓ کے تعین میں بھی اساطیری منہج سے کام لیا گیا۔ کہتے ہیں کہ جب اس تمام علاقے کو مزروعہ بنا کے پانی چھوڑ دیا گیا تو اس کے چالیس دن بعد بنی اسد کا ایک اعرابی آیا جو جگہ بہ جگہ زمین سونگھتا جاتا پھر ایک جگہ رُک کر کہنے لگا یہی ہے وہ جگہ جہاں قبرِ حسینؓ واقع ہے۔ ابونعیم فضل بن دکین جو مسلکاً شیعہ تھے

اس شخص کے قول کو نہیں مانتے تھے جو قبرِ حسینؓ کی شناخت کا دعویٰ کرے۔[۱۷۲] بقول ملاّ باقر مجلسی، متوکل نے جب قبرِ حسینؓ کے نشانات مٹانے کی کوشش کی تو بعض اہلِ کشف نے اس حقیقت کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا کہ قبر زمین و آسمان کے مابین ہوا میں ایستادہ تھی (کہ قبر درمیانِ زمین و آسماں در ہوا ایستادہ است)۔[۱۷۳]

البتہ ایک بار جب مشہدِ حسینؓ کی پختہ عمارت وجود میں آ گئی تو عقیدت مندوں کو اس بات سے کچھ غرض نہ رہی کہ مشہدِ حسینؓ اپنے اصل محل پر واقع ہے یا نہیں۔ زائرین کے لیے یہی کافی تھا کہ تربتِ حسینؓ کی زیارت انھیں نوّے حج کا ثواب بخشتی[۱۷۴] اور انھیں اس بات کی امید دلاتی کہ روزِ محشر ان کی یہ زیارت امام کے لیے اس بات کا جواز بن سکے گی کہ وہ خدا کے حضور ان کی شفاعت کریں۔[۱۷۵] بعض روایتوں میں یہ بھی وارد ہوا ہے کہ عاشورہ کے دن مشہدِ حسینؓ کی زیارت کی مثال ایسی ہے گویا کسی نے خدا کے عرش کی زیارت کی ہو۔[۱۷۶] دیکھتے دیکھتے شیعی ذہن میں کربلا کی سرزمین نے ارض مقدس کی حیثیت اختیار کر لی۔ ایسی روایتیں وجود میں آئیں جو اس خیال پر دلیل لاتی تھیں کہ کربلا میں حسینؓ کی شہادت تخلیقِ کائنات کی اسکیم کا نقطۂ عروج ہے اور یہ کہ آدم سے لے کر ابراہیمؑ و اسمٰعیلؑ اور موسیٰؑ و عیسیٰؑ تک مختلف عہد کے پیغمبر صحرائے کربلا کی اذیتنا کی کی شکایت جناب باری تعالیٰ میں کرتے رہے ہیں۔[۱۷۷]

شیعی اور سنّی مآخذ اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ پہلی بار ماتم حسینؓ کی باضابطہ ابتداء معز الدولہ کے ہاتھوں ۳۵۲ھ میں ہوئی۔ بقول ابن اثیر اس نے روزِ عاشورہ کو بازار بند رکھنے کا حکم دیا اور اس کے حکم کی اطاعت میں عورتیں پراگندہ لباسی اور منتشر بالوں کے ساتھ ماتمی جلوس کا حصّہ بنیں۔[۱۷۸] پھر عہد بہ عہد ماتمِ حسینؓ کو ترقی ہوتی گئی۔ اس قسم کی روایتیں سامنے لائی گئیں کہ جس شخص کے لیے عاشورہ کا دن غم واندوہ کا دن ہوگا اس کے لیے خدا روزِ محشر کو خوشیوں کا دن بنائے گا اور اسے جنّت میں امام کی معیت نصیب ہوگی۔[۱۷۹] فضیلت البکاء کو باقاعدہ دینی بنیاد فراہم کی گئی اور یہاں تک کہا گیا کہ مَن بکی او تباکی علیٰ الحسین وجبت علیہ الجنۃ یعنی جو حسینؓ کے غم میں رویا یا جس نے رونی سی صورت بنائی اس کے لیے جنت واجب ہوگئی۔[۱۸۰]

ماتمِ حسینؓ کو باقاعدہ ایک دینی اور تہذیبی مظہر کے طور پر رائج کرنے میں شاعری اور فنونِ

لطیفہ نے بھی بڑا مؤثر رول انجام دیا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ آلِ بویہ سے پہلے آلِ بیت کے حوالے سے سیاسی خیالات کی آبیاری کے لیے نثر اور تقریر کے مقابلے میں شاعری میں کہیں زیادہ گنجائش تھی۔ دوسری اس سے کہیں اہم تر سبب یہ تھا کہ عاشورہ، اربعین اور زیارت کے مواقع بنیادی طور پر شیعی شناخت کے استحکام اور اس کے تہذیبی مظاہر سے عبارت تھے۔ جوں جوں شیعی شناخت مستحکم ہوتی جاتی ادب کی نئی صنفیں اور فنونِ لطیفہ کے نئے قالب ان عوامی تقریبات کا حصّہ بنتے جاتے۔ ابومخنف کے مقتلِ حسینؓ کے بعد جس کتاب نے شہدائے کربلا کے سلسلے میں شیعی ذہن پر سب سے گہرا اثر مرتب کیا وہ حسین واعظ کاشفی کی فارسی زبان میں تالیف کردہ روضۃ الشہداء[۱۸۱] ہے جو عہدِ صفوی کے ابتدائی ایام میں منظر عام پر آئی اور جس نے دیکھتے دیکھتے روضہ خوانی کی ایک نئی رسم کی بنا ڈال دی۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو حبِّ حسینؓ کا سماجی اظہار جو آج شیعیت کا اصل الاساس سمجھا جاتا ہے اس کی تعمیر و تشکیل میں تاریخ کے مختلف ادوار نے اپنا حصّہ ڈالا ہے۔ آلِ بویہ کے زمانے میں ماتمِ حسینؓ کی ابتداء اور مشہدِ حسینؓ کی تعمیر ہوئی۔ اسی عہد میں ابومخنف کی تقلید کرتے ہوئے مقاتل پر مشتمل مؤثر شاعری کا ظہور ہوا۔ خود شریف رضی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنا مشہور قصیدہ کربلاء لازلت کرباً و بلا جب قبرِ حسینؓ پر پیش کیا اور اس شعر پر پہنچے:

کم علی تربك لما صرعوا

من دم سال و من قتل جری

تو شدت گریہ سے بے ہوش ہو گئے۔ نائح الحسینؓ کے فروغ کے لیے یہ عہد بڑا زرخیز ثابت ہوا۔ آگے چل کر صفوی عہد میں نہ صرف یہ کہ عاشورہ کو ایک سرکاری مذہبی تقریب کی حیثیت حاصل ہو گئی بلکہ محرم کے عوامی جلوس کے ساتھ ساتھ شبیہ نکالنے کی شروعات بھی ہوئی۔[۱۸۲] انیسویں صدی کے وسط میں خونی اور زنجیری ماتم بھی محرم کے جلوس کا حصّہ بن گیا۔[۱۸۳] گو کہ بعض شیعی علماء نے وقتاً فوقتاً زنجیری ماتم کی بدعت کی سختی سے مخالفت کی لیکن ان کی اس تنقید کو دوسرے علماء نے فتنہ پر محمول کیا اور اسے امویوں کی آواز کہہ کر سختی سے دبا دیا گیا۔[۱۸۴]

عاشورہ یا اربعین کے ماتم ہوں یا نجف، کربلا اور دوسرے ائمۂ آلِ بیت کے قبروں کی زیارتیں، چوتھی صدی سے پہلے جب اثنا عشری شیعیت منقح نہیں ہوئی تھی ان آداب و رسوم کا کوئی وجود نہ تھا۔[۱۸۵]

اگر آلِ بویہ کے زمانے میں سیاسی مصلحتیں نجف اور کربلا کو دینی حیثیت عطا نہ کرتیں تو یقیناً آج اسلام کے متحدہ قالب کی شکل وصورت مختلف ہوتی۔ یہ نکتہ بھی توجہ کا طالب ہے کہ حضرت علیؓ کی اساسی حیثیت کے باوجود، جو انھیں بوجہ وصی و مولیٰ، پہلے امام اور خلیفہ بلافصل کی حیثیت سے حاصل ہے، ان کی مظلومانہ شہادت کا غم تو کہیں نہیں منایا جاتا جبکہ امام حسینؓ کی اندوہ ناک شہادت پر عاشورہ اور اربعین کے ایّام میں مجالسِ عزاء کی سرگرمیاں عروج پر ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ خلافت کے متحارب دعویداروں کے لیے علیؓ کی شہادت کے مقابلے میں حسینؓ اور ان کے اہل خانہ کی مظلومانہ شہادت میں عوامی جذبات کی برانگیختگی کا کہیں زیادہ امکان دکھائی دیتا تھا۔

اموی اور عباسی خلافتوں کی بساط لپیٹی جا چکی۔ فاطمی اور ترک عثمانیوں کی خلافت کو بھی زوال آ گیا۔ آلِ بویہ اور صفوی حکومت کے بعد ایران میں ولی فقیہہ کی حکمرانی کے قیام پر بھی تین دہائیاں گزر چکی ہیں لیکن اب بھی شیعہ زائرین جن کی دینی حسّیت کا مدار مزارالبحار، مفاتیح الجنان اور ضیاء الصالحین جیسی کتابوں پر ہے، اپنی زیارتوں میں ان لوگوں کے خلاف نوحہ کناں ہیں جنھوں نے، اِن زیارتوں کے بقول، ائمہ معصومین کے حقِ سیادت کو غصب کر رکھا ہے۔[۱۸۶] تاریخ جب دین بن جائے تو ایسی صورت حال کا پیدا ہونا عبث نہیں کہ جب کہنے والے کو یہ پتہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ رہے سننے اور سمجھنے والے تو وہ مصلحتاً یا تقیتاً اس لیے خاموش رہتے ہیں مبادا ان کا کلمۂ حق اتنا احق نہ ہو جس کے سہارنے کی صلاحیت ان کے فرقہ یا قوم میں نہ پائی جاتی ہو۔

اشھد انَّ علیاً ولی اللہ

اذان میں علی ولی اللہ کے جس اضافے نے آج اثنا عشری شیعوں کی مسجدوں کو الگ شناخت عطا کر رکھی ہے یہ نسبتاً ایک تازہ عمل ہے جس کے جواز پر دلیل لانا خود شیعہ فقہاء کے لیے ایک مشکل کام رہا ہے۔ شیخ صدوق اذان میں اس قسم کے اضافے کو مفوِّضہ کی غلوفکری سے تعبیر کرتے ہیں اور صراحتاً اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ اس قسم کے عمل کا ہم شیعوں سے کوئی تعلق نہیں۔[۱۸۷] شیخ صدوق کو شیعہ فکر میں جو بنیادی مقام حاصل ہے اس کے تئیں اس بات کی توقع تو نہ تھی کہ ان کی تنبیہ کے باوجود آنے والی صدیوں میں اثنا عشری شیعہ بھی مفوِّضہ کی راہ پر چل نکلیں گے۔ فرقوں کی تاریخ اسی

خیال سے عبارت ہے جب گروہی شناخت دین کا اصل الاصل قالب قرار پاتا ہے تو پھر مختلف حیلِ فقہی، مکروہ کو مباح اور مباح کو وجوب کی حیثیت عطا کر دیتے ہیں۔ شیعی اذان کا معاملہ بھی کچھ اس سے مختلف نہیں۔

کلینی کی اصول اور فروع دونوں ہی اذان میں ولایت علیؑ کے اضافہ کی بحثوں سے خالی ہیں۔ شیخ مفید کی مقنعہ[۱۸۸] اور شریف مرتضٰی کے انتصار[۱۸۹] میں بھی اذان میں ولایت علیؑ کے تذکرے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ طوسی کی نہایۃ میں اس خیال کی صراحت ملتی ہے کہ جو شخص اذان میں کلمہٴ ولایۃ کا اضافہ کرے وہ خطا کار ہے۔[۱۹۰] البتہ ان کی ایک دوسری تصنیف مبسوط میں اس خیال کی بازگشت سنائی دیتی ہے کہ بعض شاذ روایتوں کی بنیاد پر جو لوگ اذان میں علیؑ کی امیر المومنینی کا تذکرہ کرتے ہیں یا آلِ محمدؐ کو دنیا کے تمام لوگوں پر فضیلت دیتے ہیں تو ایسا کرنا معمول کا عمل نہیں ہے۔ (فلیس بہ معمول علیہ) لیکن ایسا کرنے والا گنہگار نہ ہوگا۔ البتہ ایسا کرنا فضیلت کا باعث بھی نہ ہوگا اور نہ ہی ایسا کرنے سے اذان زیادہ مکمل سمجھی جائے گی۔[۱۹۱] گو کہ طوسی کی اس گنجائش میں فقہاء کے لیے قیل و قال کا خاصا وسیع امکان موجود تھا لیکن تب بھی کسی کو خیال نہ آیا کہ وہ عام مسلمانوں سے الگ شیعوں کی علیحدہ اذان مرتب کرتا۔ آلِ بویہ کا دور گزرا شیعی فکر کا ارتقاء ان کی امھات الکتب سے تحریک پا کر جاری رہا۔ ناصر الدین طوسی، علامہ حلّی اور ابو منصور ادریس کے دواوینِ فقہی کسی شیعی اذان کی ترغیب سے خالی رہے۔ محقق حلّی نے بھی اس بات کی صراحت ضروری سمجھی کہ اذان میں کسی نئی بات کا اضافہ بدعت سے عبارت ہے۔ نہایۃ الاحکام میں انھوں نے اس بات کی صراحت کی کہ اذان میں ولایتِ علیؑ کے اظہار کی کوئی شرعی بنیاد نہیں پائی جاتی اور اس لیے لِعدم مشروعیتہٖ کے سبب اس بات کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔[۱۹۲] یہی موقف محمد بن جمال الدین الشہید الاول (متوفی ۷۸۶ھ) کا رہا ہے جو علیؑ کی ولایت کو امر واقعہ سمجھنے کے باوجود اذان میں اس کے وجوب کے قائل نہیں کہ ان کے نزدیک بھی ایسا کرنا اہلِ غلو یعنی مفوِضہ کا کام ہے۔[۱۹۳] زین الدین بن علی بن احمد العاملی الشہید الثانی (متوفی ۹۶۶ھ) نے اذان میں کسی قسم کے اضافے کو بدعت سے تعبیر کیا۔ ان کے مطابق ولایتِ علیؑ کا مسئلہ ہو یا آلِ محمدؐ کی فضیلت کا بیان یہ باتیں اپنی جگہ امر واقعہ ہیں لیکن صرف ان باتوں کا سچ ہونا اذان میں شمولیت کا جواز نہیں بن سکتا۔[۱۹۴] ایک دوسری جگہ نسبتاً کہیں سخت موقف کا اظہار کرتے ہوئے

الشہید الثانی نے اذان میں کسی قسم کے اضافے کو حرام قرار دیا۔[۱۹۵] ملّا احمد الاردابیلی (متوفی ۹۹۳ھ) نے اس قسم کے اضافے کو قدوۂ عمرؓ سے تعبیر کیا اور یہ سوال اٹھایا کہ اگر حضرت عمرؓ کی تثویب یعنی الصلاۃ خیر من النّوم کا اضافہ شیعوں کے لیے قابل قبول نہیں ہے تو خود انھیں قدوۂ عمر کی پیروی پر اس قدر اصرار کیوں ہے؟[۱۹۶] اس اعتبار سے دیکھا جائے تو تین عہد کے تین ممتاز فقہاء شیخ الصدوق، علامہ حلّی اور الاردابیلی بشمول جمہور فقہائے امامیون، اذان میں ولایت علیؑ کے اضافے کی سختی سے نکیر کرتے رہے ہیں۔

نوسو سال تک شیعوں کی اذان ولایت کے اظہار سے خالی رہی یہاں تک کہ صفوی عہد میں جب اثناعشری شیعیت کو ریاست کے قومی مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی تو حکمرانوں نے اذان کو ریاست کے نظری چہرے کے طور پر متعارف کرایا اور تب پہلی بار مسجد کے مناروں سے اشہد ان علیاً ولی اللہ کی آواز سنی گئی۔ فقہاء و مجتہدین جواب تک اس تیسری شہادت کو بدعت اور حرام بتاتے رہے تھے ان کے لیے یہ نئی صورتِ حال خاصی پیچیدہ تھی۔ اگر ایک طرف اذان میں ولایت علیؑ کی شہادت بدعت اور گمرہی سے عبارت تھی تو دوسری طرف ایسا کرنا ان کی مسلکی اور سیاسی برتری کا اعلان بھی تھا۔ دین اور مسلک کی اس کشمکش میں بالآخر دین کو شکست ہوگئی۔ فقہاء و مجتہدین نے مختلف حیلِ فقہی سے اس نئی اذان کے جواز پر دلائل شرعی دریافت کر لیا۔ کسی نے کہا کہ شیخ صدوق کا یہ موقف کہ اذان میں ولایتِ علیؑ کا اضافہ مفوّضہ کا عمل ہے، جس سے ہم اثناعشری شیعوں کو کچھ علاقہ نہیں، مسئلہ کی صحیح توجیہ نہیں ہے کہ پھر مفوضہ کے اتہام سے کون بچ پائے گا؟[۱۹۷] کسی نے کہا کہ ولایت علیؑ کی روایتوں کا غیر معروف ہونا عدم وجود کا ثبوت نہیں بلکہ اسے ثبوتِ وجود کے طور پر لیا جانا چاہئے۔[۱۹۸] باقر مجلسی نے اس طریقۂ تاویل سے ولایت علیؑ کے اضافے کو مستحب قرار دے ڈالا۔ انھوں نے اذان کے حصّے بخرے کر دیئے جہاں اذان کے دوسرے کلمات واجب قرار پائے وہیں ولایت علیؑ کی شہادت استحباب کے طور پر اذان میں شامل کرنے کی راہ نکال لی گئی۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر کوئی شخص اذان میں ولایت علیؑ کی شہادت حصولِ برکت کے خیال سے کرے اور اسے اذان کا حصّہ نہ سمجھے تو وہ خطا کار نہ ہوگا۔[۱۹۹] آنے والے دنوں میں مجلسی کے اس حیلِ فقہی کو مستند دینی فہم کے طور پر دیکھا جانے لگا جس کے مطابق محض نیت کی تبدیلی سے ایک بدعت حصول

برکت کا ذریعہ سمجھی جانے لگی۔ اور اس طرح عہد صفوی کے ایک تاریخی سیاسی عمل نے مجتہدین کے حیل فقہی کے ساتھ مل کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محبانِ آلِ بیت کی اذان کو عہد رسولؐ، عہد علیؓ اور عہد ائمہ معصومین کی اذانوں سے الگ کر ڈالا۔

شیعہ فکر کے عہد بہ عہد ارتقاء کا قدرے تفصیلی تذکرہ ہم نے اس لیے کیا تا کہ اس خیال کی وضاحت ہو سکے کہ کس طرح ایک سیاسی نزاع نے رفتہ رفتہ مذہبی اور دینی اختلاف کی حیثیت حاصل کر لی۔ کسے معلوم تھا کہ مسئلہ خلافت پر ہونے والا سیاسی اختلاف آگے چل کر امت واحدہ کی مذہبی تقسیم در تقسیم پر منتج ہوگا۔ مہذب انسانی معاشرے میں اجتماعی امور پر اختلافات کا پیدا ہونا اور سیادت کے مسئلہ پر گروہوں میں بٹ جانا اور اس پورے عمل میں کسی مخصوص نقطۂ نظر کا غلبہ حاصل کر لینا ایک فطری عمل ہے۔ خلفائے ثلاثہ کے عہد میں انصار اور ہاشمی حلقوں میں نسبتاً حاشیہ پر رہنے کا جو احساس پایا جاتا تھا اور جس کی کسی حد تک تلافی خلافتِ علیؓ کے قیام سے ہوگئی تھی، ہماری ملی تاریخ میں محض واقعات و حوادث کے طور پر دیکھے جاتے، جمل اور صفین کی خانہ جنگیوں کو ایک volatile سیاسی صورتِ حال کا شاخسانہ سمجھا جاتا، تاریخ کی تفہیم و تعبیر پر تو اختلاف باقی رہتا البتہ کسی کو اس بات کی ضرورت محسوس نہ ہوتی کہ وہ ماضی کی ان معرکہ آرائیوں سے اپنا نظری تعلق استوار کرے۔ لیکن سیاسی discourse کو مذہب کی زبان مل جانے اور مناقب کی روایتوں کو اقوال و آثار کی حیثیت عطا کئے جانے کے سبب مستقبل میں ہماری تمام پیش رفت ماضی کی اسیر بن کر رہ گئی۔ حالانکہ ہمارے محدثین کو اس حقیقت کا بخوبی احساس تھا کہ تفضیل و مناقب کی تمام روایات سیاسی ماحول کی پیداوار ہیں اور شاید اسی لیے عثمانؓ و علیؓ اور معاویہؓ کی فضیلت کی تمام روایتیں باہمی خانہ جنگی پر روک نہ لگا سکیں۔ اس کے برعکس ان روایتوں نے سیادت کے سلسلے میں کنفیوژن میں اضافہ ہی کیا۔ البتہ آنے والی صدیوں میں جب ان روایتوں کو سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے مذہبی بیان کے طور پر پڑھنے کا رواج پیدا ہو چلا تو ان روایتوں سے فرقہ بندی اور گروہی تعصب کے استناد کا کام لیا جانے لگا۔

امام حسینؓ کی شہادت کو تاریخی تناظر میں دیکھنا اس اندوہ ناک حادثہ کی شدت میں کمی کا باعث تو نہیں ہو سکتا، البتہ اس سے ہمیں اس نکتہ کی تفہیم میں مدد مل سکتی ہے کہ الأئمہ من القریش کے التباس فکری نے آنے والے دنوں میں ہمارے فکری اور نظری سفر پر کتنے منفی اثرات مرتب کئے۔

الأئمہ من القریش امر واقعہ کا بیان تو ہوسکتا تھا لیکن فلسفۂ خلافت کی کلید نہیں کہ اس کی زد راست قرآن کے آفاقی پیغام ﴿ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم﴾ پر پڑتی تھی۔ پھر قرشی سیادت کا یہ تصور اپنے اندر تقسیم در تقسیم کے امکان کا حامل تھا۔ آگے چل کر سیادت کے قرشی دعویدار ہاشمی، طالبی، علوی اور بالآخر حسینی دائرے میں محصور ہو گئے۔ تاریخ کے تحلیل و تجزیہ میں ہمیں اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ قرشی سیادت کے تمام دعویدار خواہ وہ آگے چل کر اموی، عباسی اور فاطمی خلافتوں میں متشکل ہوئے ہوں یا ابن زبیرؓ کی نو سالہ خلافت ہو یا ائمہ آلِ بیت کے وقتاً فوقتاً خروج، یہ سب کے سب قرابت رسولؐ کے حوالے سے ہی اپنی سیادت پر دلیل لاتے تھے۔ اگر ایک طرف یہ حضرات باہم ایک دوسرے کے مقابل اور متحارب تھے تو دوسری طرف آپس میں ان کی قریبی رشتہ داریاں تھیں[۱۲] گویا مسئلہ قیادت پر ان کا یہ اختلاف خالصتاً سیاسی نوعیت کا تھا جو بنیادی طور پر اس discourse کا پیدا کردہ تھا جس کے مطابق قرشی ہونا سیادت پر دعویداری کے لیے کلیدی حوالہ بن گیا تھا۔ ایک بار جب قرابت رسولؐ کی یہ بحث چل نکلی تو پھر ہاشمی، طالبی، علوی، فاطمی جیسے مزید چھوٹے دائروں کا پیدا ہونا فطری تھا۔ ابتدائے عہد کی سیاسی تاریخ جہاں قرشی اقارب کی تلواریں آپس میں الجھ گئیں بڑی قیمتی زندگیوں کے زیاں کا سبب بنی۔ طلحہؓ اور زبیرؓ خانہ جنگی کا شکار ہوئے، ابن زبیرؓ کی نو سالہ خلافت بالآخران کی اندوہناک شہادت پر ختم ہوئی۔ حسینؓ ابن علیؓ وطن سے دور صحرائے کربلا میں مظلومانہ شہید کر دیئے گئے۔ سیاسی نزاع نے خود اموی عباسی حکمراں خانوادوں کے اندر باہمی خونریزی کو جنم دیا۔ یہ وہ حوادث تھے جو امت کو پیش آتے رہے۔ اسے اگر محض تاریخ کے طور پر پڑھا جاتا تو ہمارے لیے اپنے فکری انحراف اور عملی غلطیوں کی نشاندہی کچھ مشکل نہ ہوتی۔ لیکن ہوا یہ کہ ہم ابتدائے عہد کے سیاسی اختلافات کو جسے تفضیل و مناقب کی روایتوں کے سبب مذہب کی زبان مل چکی تھی، تاریخی بیان کے بجائے تقدیس کا حامل سمجھنے لگے۔ ہم ان معرکہ آرائیوں میں فریق بن گئے جس کے لیے خدا نے ہمیں مکلّف نہ کیا تھا اور جہاں زمانی بُعد کے سبب ہمارا داخلہ ممکن نہ تھا۔

تیسری صدی کے خاتمے تک تفضیل و مناقب کی روایتوں کو محض سیاسی ڈسکورس کا حصہ سمجھا جاتا تھا تب انھیں معتبر دینی بیانات کے طور پر پڑھنے کی ریت قائم نہیں ہوئی تھی۔ روایتوں کے مجموعے تو مرتب ہونے لگے تھے جن میں ہر فرقے اور ہر نقطۂ نظر کی تسکین کا کچھ نہ کچھ سامان پایا جاتا تھا البتہ

تب کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی تھی کہ آگے چل کر ان مجموعوں کو تقدیسی تاریخ کے لازوال ماخذ کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور مختلف فرقے اپنی پسندیدہ روایتوں کی بنیاد پر دین کا علیحدہ علیحدہ قالب تشکیل دے ڈالیں گے۔ امام مالکؒ جو جعفر الصادقؒ کے ہم شہر اور ہم عصر تھے انھوں نے اپنی تالیف مؤطا میں جب جعفر الصادق کی سند پر کوئی دس روایتیں نقل کیں اس وقت یہ بات ان کے گمان میں بھی نہ تھی کہ وہ اثنا عشری فرقہ کے چھٹے امام منصوص کی روایت کو اہل سنت کے مجموعۂ روایت میں داخل کر رہے ہیں۔ امام مالکؒ کے عباسی خلفاء سے خاصے خوشگوار تعلقات رہے۔ دوسری طرف جعفر الصادقؒ سے مالک بن انسؒ اور ابو حنیفہؒ کے خوشگوار مراسم پر بھی تاریخ کے اوراق شاہد ہیں۔[۲۰۱] زید بن علیؒ کے خروج کو ابو حنیفہؒ کی اخلاقی حمایت حاصل تھی۔ گویا ابتدائی عہد میں فکر و نظر کے باہمی اختلاف کے باوجود امت مسلمہ کا متحدہ قالب برقرار تھا۔ البتہ چوتھی صدی کی ابتداء میں تخصیص کے ساتھ ائمہ آلِ بیت کی روایتوں کی تجمیع و تدوین نے دین کے شیعی قالب کی گویا بنیاد رکھ دی۔ محدثین نے اب تک قبولِ روایت کے جو مختلف اصول و ضوابط مرتب کئے تھے ان کی بنیاد پر روایتوں کے قبول و استرداد میں ان کے ہاں اختلاف پیدا ہو چلا تھا۔ کلینی نے صرف ان روایتوں کو لائقِ استناد سمجھا جو ائمہ آلِ بیت کے حوالے سے ان کے محبّین کے حلقہ میں گردش کرتی رہی تھیں۔ مالک بن انسؒ ہوں یا ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوری ان کا حلقۂ ارادت ان کے اپنے شہر میں قائم تھا۔ اس کے برعکس جعفر الصادقؒ کا قیام تو مدینہ میں تھا لیکن محبّینِ آلِ بیت کا روایتی گڑھ کوفہ اور عراق کے دوسرے شہر تھے جو خلافتِ علیؓ کا پایۂ تخت ہونے کے سبب آلِ بیت سے تعلقِ خاص کا اظہار کرتے تھے۔ اپنے عہد میں الصادقؒ ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے خاص مقام کے حامل تھے۔ مسجدِ نبوی میں ان کا حلقۂ درس قائم تھا جہاں دور دراز سے حجاز کے سفر پر آنے والے لوگ ان سے اپنی اپنی فہم کے مطابق اکتسابِ فیض کرتے۔ پھر یہی روایتیں کچھ حاشیہ آرائی کے ساتھ شیعانِ آلِ بیت کے حلقوں میں گردش کرتیں۔ کوفہ میں ان روایتوں کی خاصی مانگ تھی۔ راوی کبھی اپنی کم فہمی کے سبب اور کبھی چھوٹے چھوٹے مادی فوائد کی خاطر وہ باتیں بھی الصادقؒ سے منسوب کر دیتا جو سراسر جھوٹ پر مبنی ہوتیں۔[۲۰۲] بسا اوقات ایسا بھی ہوتا کہ الباقرؒ اور الصادقؒ سے منسوب ان روایتوں یا اقوال کو مختلف حلقوں کی طرف سے چیلنج کیا جاتا یا لوگ تصدیق کے لیے براہ راست الصادقؒ سے رابطہ کرتے لیکن

کوفی راوی اپنی ہٹ دھرمی پر قائم رہتا۔ اس قبیل کی ایک مشہور مثال زرارہ بن عیان کی ہے جس نے الباقرؒ سے بعض ایسی روایتیں منسوب کر رکھی تھیں جو خود جعفر الصادقؒ کے نزدیک قابل اعتناء نہ تھیں۔[۲۰۳] کوفہ اور عراق کے دوسرے شہروں میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جنھوں نے سیاسی مقاصد اور مادی منفعت کے لیے شیعانِ آلِ بیت کا نقاب اوڑھ رکھا تھا اور جو کسی سیاسی تحریک کی کامیابی کے لیے آلِ بیت کے نمایاں افراد کے ناموں کا استعمال کرنے سے نہ چوکتے تھے۔ مختار الثقفی کی کیسانیہ تحریک اس phenomenon کی ایک بیّن مثال ہے جو ابن حنفیہ کی شمولیت کے بغیر شورش برپا کرنے میں کامیاب رہی۔ الباقر اور الصادق کو ایسے لوگوں کا بھی سامنا تھا جو خود کو ان کا متبع بتاتے لیکن ان کے غلو آمیز افکار و خیالات کے سبب باقر کو ان سے قطع تعلق کا اظہار کرنا پڑتا۔[۲۰۴] جعفر الصادقؒ کے لیے مدینہ سے دور اس قسم کی روایتوں پر کنٹرول کرنا مشکل تھا جو مخصوص حلقہ میں خفیہ طریقے سے ان سے منسوب کی جا رہی تھیں۔ ان میں وہ روایتیں بھی تھیں جو راوی کو اس بات کی سختی سے تاکید کرتی تھیں کہ ان روایتوں کو محبّانِ آلِ بیت کے علاوہ کسی اور سے بیان نہ کیا جائے۔ جعفر الصادقؒ نے اپنی روایتوں کا کوئی مجموعہ بھی ترتیب نہیں دیا نہ ہی بعد کے ائمہ اہل بیت میں سے کسی نے علومِ آلِ بیت کا کوئی مخزن مدون کیا جس سے اس صورت حال کے ازالہ کا کوئی راستہ نکلتا۔ کلینی نے چوتھی صدی کے ابتدائی ربع میں جب ان روایتوں کی تدوین کا کام شروع کیا تو ان کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ بغداد اور قُم کے راویوں پر پوری طرح تکیہ کریں۔

تاریخ کو تقدیسی بیان کے طور پر پڑھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابھی الکافی کی تدوین کو نصف صدی نہ گزری تھی کہ اسلام کا ایک علیحدہ شیعہ قالب وجود میں آ گیا۔ تفضیلِ علیؓ اور مناقبِ آلِ بیت کی تمام روایتیں جو کبھی سیاسی ڈسکورس کا حصّہ سمجھی جاتی تھیں، دین کی اصل الاساس قرار پا گئیں۔ حضرت علیؓ کی فضیلت کا اس زور و شور سے چرچا ہوا کہ بسا اوقات محبّانِ آلِ بیت کا اسلام مذہب اساسین کے طور پر دیکھا جانے لگا جہاں محمدؐ اور علیؓ دو روشنی کی حیثیت سے ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہوں۔ وصی کے بغیر نبی کا تصور نامکمل قرار پایا۔ بعض آزاد منش غالیوں نے تو یہاں تک کہہ ڈالا کہ نبوت تو علیؓ کے لیے مخصوص تھی البتہ غلطی سے محمدؐ کے حوالے ہو گئی۔ کسی نے کہا کہ نبوت تو ختم ہو گئی البتہ علیؓ اور ان کے سلسلے کے ائمہ کی ولایت جاری ہے، جنھیں محدث اور مفہم[۲۰۵] کا مقام حاصل ہے اور یہ

کہ علیؓ کا مقام محمدؐ سے چار درجے آگے ہے۔ اس قسم کے خیالات نے مسلمانوں کے مختلف حلقوں کے لیے پراگندۂ فکری کا وافر مواد فراہم کیا۔ وہ دین جو کبھی اقوامِ عالم کے مابین مساوات، شعوب وقبائل کی ہم آہنگی اور الٰہ واحد کی عبودیت سے عبارت تھا، نسلی تعصب اور فرقہ وارانہ تنگ نظری کا نقیب بن گیا۔ ایسا محسوس ہوا گویا رسالۂ محمدیؐ کا بنیادی ہدف قرشی، عباسی، طالبی، علوی، برتری اور سطوت کا پیام ہو۔[۲۰۶] آلِ بیت کی مظلومیت کی تحریک جب مذہب کی شکل میں جلوہ گر ہوئی تو وہ حسینیت میں محصور ہو کر رہ گئی۔ حسین کے لیے رونا رلانا باعث اجر قرار پایا۔[۲۰۷] آلِ بیت کے دوسرے شہداء جنھوں نے خروج بالسیف کی راہ اختیار کی مجالس عزاء کا موضوع نہ بن سکے۔ دوسری طرف حُب علیؓ میں ایسی روایتیں دین کا معتبر فہم سمجھی جانے لگیں جو یہ بتاتی تھیں کہ اس وقت تک کوئی شخص پل صراط سے نہیں گزر سکتا جب تک کہ اس کے پاس علیؓ کا پروانہ نہ ہو۔[۲۰۸] بعض روایتوں میں علیؓ کے چہرے کی طرف دیکھنے کو عبادت قرار[۲۰۹] دیا گیا اور بعض روایتوں نے علیؓ کے ذکر کو بھی عبادت قرار دیا۔[۲۱۰] جوں جوں شیعیت کا علیحدہ قالب متشکل ہوتا گیا اور جیسے جیسے شیعیت کے سماجی مظاہر اور رسوم دوسرے فرقوں سے علیحدہ ہوتے گئے عاشورہ اور اربعین کی مجلسوں میں شاعروں، ذاکروں اور نوحہ خوانوں کی مبالغہ آرائی کے لیے میدان وسیع اور زرخیز ہوتا گیا۔ مبالغہ کی یہ لے اتنی بلند ہوئی کہ روضۃ الشہداء اور اسرار الشہادہ کی روایتوں پر خود شیعی علماء کو احتجاج بلند کرنا پڑا۔[۲۱۱] ذاکروں اور نوحہ خوانوں نے تحریکِ آلِ بیت کی سمت گم کر دی۔[۲۱۲] وہ اس بنیادی نکتہ کو نظر انداز کرتے رہے کہ سیاسی حالات کے یکسر بدل جانے کے سبب اب صدیوں پرانے گلے شکوؤں کا کچھ حاصل نہیں۔ جن لوگوں نے سلمان فارسی، ابوذر غفاریؓ، مقداد بن اسود الکندیؓ اور عمار بن یاسر کو شیعانِ علیؓ کی حیثیت سے دیکھا وہ اس حقیقت کو بھلا بیٹھے کہ یہ تمام حضرات جنھیں سیاسی اختلاف کے لیے کتنا بھی متہم کیا جائے امتِ واحدہ کا حصّہ تھے۔ وہ اسی طرح نماز پڑھتے تھے جس طرح جمہور مسلمان اور اسی امام کی اقتداء کرتے جس پر تمام لوگ متفق تھے، اور یہ کہ حضرت علیؓ جب خلیفۃ المسلمین کے منصب پر فائز ہوئے اور جب انھیں مقتدر حکمراں کی حیثیت سے کوئی ساڑھے چار سال تک حکمرانی کا موقع ملا جب بھی آپ نے دین کے مختلف قالب کی تشکیل کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

اسلام کا اسماعیلی قالب

دین کا اسمٰعیلی قالب بظاہر آج حاشیہ پر نظر آتا ہے کہ نزاری اور مستعلی اسمٰعیلی اپنی قلت تعداد کے سبب عالمِ اسلام میں اب اس جاہ وحشمت کے حامل نہیں جس سے کبھی فاطمی خلافت عبارت تھی لیکن یہ بھی ایک نا قابل تردید حقیقت ہے کہ فاطمی دعوت کے باقیات خواہ وہ دروزی، علوی اور نصیری فرقوں کی شکل میں عالم اسلام کے مختلف علاقوں میں پائے جاتے ہوں یا نزاری امام اور مستعلی داعیوں کی قیادت میں دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے عظیم الشان ماضی سے آج بھی حظ حاصل کرتے ہوں، واقعہ یہ ہے کہ فاطمی دعوت کی فکری باقیات آج بھی جمہور مسلم فکر کا حصّہ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ہمارے انحرافِ فکری میں جن گروہوں نے سب سے زیادہ اپنا حصّہ ڈالا ہے ان میں فاطمی دعوت سرِ فہرست ہے، جس کے تفہیم و تجزیہ کے بغیر مقبولِ عام سنّی فکر کے نظری التباسات کی واقعی تفہیم ممکن نہیں۔

اسمٰعیلیت جس کی حیثیت آج جمہور مسلمانوں کے نزدیک اسلام کے اجنبی اور منحرف قالب سے کچھ زیادہ نہیں، اپنے ابتدائی ایام میں اس کی عوامی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اسماعیلی داعیان اپنی حیرت انگیز سرعت کے ساتھ عالمِ اسلام کے عین قلب میں ایک عظیم الشان سلطنت کی بناڈالنے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ فاطمی خلافت کی جاہ وحشم کے آگے خلافت عباسی کی تابانی بھی ماند پڑ گئی تھی۔ شمالی افریقہ سے بلادِ شام، یمن، حجاز، فلسطین، سسلی اور اِدھر سندھ، ملتان اور افغانستان کے وسیع

علاقوں پر ان کی حکومت قائم ہوگئی۔ سقوطِ قاہرہ کے بعد بھی کوئی ڈیڑھ سو سال تک قلعہ الموت اور بلادِ شام کے اسمٰعیلی داعی فارس کے مختلف قلعوں پر قابض رہے حتیٰ کہ منگولوں کے حملے کے بعد بھی جب آلِ عباس کی حکومت کا خاتمہ ہوگیا نزاری اماموں نے بعض اسٹریٹجک قلعوں پر اپنا کنٹرول برقرار رکھا اور ان کے داعیوں کی خاموش سرگرمیاں مخالفین کی تمام تر ترک تازیوں کے باوجود جاری رہیں۔ اسمٰعیلی داعیوں نے اہل تصوف کا قالب اختیار کیا۔ سہروردیہ، قادریہ، چشتیہ اور نہ جانے کتنے سلسلے باطنی دعوت کی تنظیم کے لیے قائم کئے گئے۔ اہل صفا کے بھیس میں کوئی ملتان اور لاہور پہنچا تو کسی کو دہلی اور اجمیر کی ولایت پر مامور بتایا گیا۔ جتنی خاموشی، اخفائے راز اور جانفشانی سے ان اسمٰعیلی داعیوں نے مختلف اطراف و اکناف میں دعوت کا فریضہ انجام دیا وہ یقیناً لائقِ ستائش ہے۔ گوکہ یہ سرِ دست ہماری تحقیق کا موضوع نہیں۔ ان زبردست کوششوں اور اولوالعزم مہم جوئیوں کے باوجود اسمٰعیلی داعیوں کو خلافت فاطمی کے احیاء کا موقع تو نہ مل سکا حتیٰ کہ آغا خان کی وہ درخواست بھی مسترد کر دی گئی جو انھوں نے حکومت برطانیہ کی وفاداری اور خدمت کے صلہ میں اس امید پر پیش کی تھی کہ غیر منقسم ہندوستان کے مختلف علاقوں مثلاً ممبئی، گجرات، چترال اور کراچی میں قابل ذکر اسمٰعیلی آبادی کے سبب تقسیم ہند کے موقع پر انھیں بھی ایک آزاد خطہ عطا کر دیا جائے۔ اسمٰعیلی دعوت کے سیاسی احیاء کی بیل تو منڈھے نہ چڑھ سکی البتہ صدیوں کی خفیہ اور اعلانیہ سرگرمیوں کے نتیجے میں اتنا ضرور ہوا کہ رفتہ رفتہ غیر محسوس طور پر سنی اسلام کے نظری چوکھٹے میں اسمٰعیلی التباسات نے اپنی مستقل جگہ بنالی۔ تفضیلِ علیؓ اور پنجتن پاک کا عقیدہ مقبولِ عام سنّی اسلام کے قالب میں در آیا۔ اہل تصوف کے فقہ باطن نے امت کے مجموعی مزاج کی تقلیب ماہیت کر ڈالا۔ شریعت کے مقابلہ میں طریقت اور اس سے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے حقیقت کو غایت دین کا منتہاء و مقصود سمجھا جانے لگا۔ اسمٰعیلیت ہمارے مشترکہ فکری انحراف کی وہ بلند چوٹی ہے جسے سر کئے بغیر اس بات کا کچھ بھی اندازہ نہیں ہوسکتا کہ التباسات سے ماوراء، چوٹی کے اس پار، ہماری فکری سرزمین کل تک کتنی مختلف نظر آتی تھی۔

ابتداً فاطمی دعوت ایک تحریک انصاف سے عبارت تھی۔[۲۱۳] امویوں کے زوال کے بعد بجا طور پر یہ توقع کی جاتی تھی کہ الرضا من آلِ محمدؐ کے نعرے سے وقت کے امام عادل کا ظہور ہوگا۔ عباسی دعوت

بنیادی طور پر ایک شیعی دعوت تھی جس کی نشر واشاعت میں حلقۂ آلِ بیت کے ارادت مندوں نے اپنی ساری توانائی جھونک دی تھی۔لیکن جب یہ دعوت ریاست کی شکل میں متشکل ہوئی تو لوگوں کی حیرت کی انتہا نہ رہی کہ امام المسلمین کے منصب پر سفاح اور منصور جیسے حضرات متمکن ہو گئے تھے۔ عام لوگوں کے لیے یہ نئی قیادت اس لیے بھی باعث حیرت تھی کہ ابتداء سے ہی دعوتِ عباسی کے نقباء نے امام کی شخصیت پر ابہام کا پردہ ڈال رکھا تھا۔[۲۱۴] امام ابراہیم جو مرکز سے دور خراسان کے علاقوں میں خفیہ طور پر اس دعوت کی کمان کر رہے تھے انھیں تو امام المسلمین بننے کا شرف حاصل نہ ہو سکا البتہ حالات کی غیر متوقع سبک رفتاری نے ان کے بھائی سفاح کو اس منصبِ عالی مقام پر متمکن کر دیا۔

اس میں شبہ نہیں کہ عہد عباسی کی ابتداء تک آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس میں علوی خانوادوں کے علاوہ رسول اللہ کے دوسرے ہاشمی اقارب بھی شامل سمجھے جاتے تھے لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ حقیقت ہے کہ علوی خانوادے سے اٹھنے والی کیسانیہ تحریک اور پھر شہادت حسینؓ کے المناک سانحہ کے سبب اولادِ علیؓ کو اس حوالے سے خصوصی اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ عہد اموی میں توّابون کی تحریک نے جو گرد اٹھائی تھی اس نے نہ صرف یہ کہ علوی خانوادے کے سلسلے میں عمومی ہمدردی کی فضا پیدا کر دی تھی بلکہ بعض حلقے سیادت پر ان کے استحقاق کو ایک فطری وظیفے کے طور پر دیکھنے لگے تھے۔ ذرا غور کیجئے حسینؓ جب کوفہ کو چلے ہیں تو ان کے ساتھ عزیز و اقارب پر مشتمل محض بہتّر لوگوں کا قافلہ تھا۔ اموی سلطنت کے آخری ایام تک سماجی منظرنامہ اتنا بدل گیا کہ تفضیلِ علیؓ کی روایتوں کے سبب حضرت علیؓ کو وصی رسولؐ کی حیثیت سے دیکھا جانا بعض حلقوں میں صلابت فکری کا حصّہ سمجھا جانے لگا۔ اس نظری اور فکری ماحول میں الرضا من آلِ محمدؐ کے بطن سے سفاح و منصور کا ظہور بہتوں کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا۔ ابتداً دعوتِ عباسیہ کے نقیب اس خیال کی پرزور تبلیغ واشاعت کرتے رہے کہ ابو ہاشم (جو محمد بن حنفیہ کے خانوادے سے تھے) نے عباسی خانوادے کے محمد بن علی کو حق خلافت نص کر دی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہےکہ ابو ہاشم کے حوالے سے دعوتِ عباسی کو بعض لوگ ہاشمیہ سے بھی موسوم کرتے تھے جس سے بسا اوقات یہ تاثر قائم ہوتا کہ ہاشمیت کی اس دعوت کا تعلق آلِ بیت کے ہاشمی اقارب سے ہے۔ الرضا من آل محمدؐ کی اصطلاح بھی اسی خیال سے وضع کی گئی تھی کہ اولاً امام کی شخصیت پر ابہام کا پردہ پڑا رہے۔ ثانیاً اس کے تعین کو اس وقت تک کے لیے مؤخر رکھا جائے جب

تک دعوت حتمی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اس سلسلے میں کسی موقع پر عباسی داعیوں نے جعفر الصادق کو اس منصب کی پیشکش بھی کی تھی جسے انھوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔[۲۱۵] آلِ عباس کے ظہور سے ایک بار پھر ایسا محسوس ہوا گویا منصبِ خلافت کے اصل سزاواروں کے ساتھ سخت دھوکہ ہوا ہے۔ آگے چل کر جب عباسی سلطنت مستحکم ہونے لگی تو خلیفہ المہدی کے عہد میں عباسیوں نے ابو ہاشم کی منصوص امامت سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے اس بات کا باضابطہ اعلان کر دیا کہ رسولؐ اللہ نے خلافت کا حق اپنے چچا عباس کو تفویض کیا تھا جن سے نسلاً بعد نسل یہ حق آلِ عباس کے موجودہ حکمرانوں کو حاصل ہو گیا ہے۔[۲۱۶] یہ تھا وہ سیاسی اور نظری پسِ منظر جس میں آلِ بیت کے بعض پرجوش داعیوں اور متبعین نے اسمٰعیلی یا فاطمی دعوت کا آغاز کیا۔

عباسی دعوت کی طرح فاطمی دعوت بھی ابتداً ایک زیرِ زمین انقلابی تحریک کے طور پر منظّم ہوئی۔ امام کی شناخت کے اخفائے راز کا یہ عالم تھا کہ بقول عبیداللہ الشیعی جعفر الصادق کے بعد ہر امام نے اپنی شخصیت کو تراشیدہ ناموں کے پیچھے چھپا رکھا تھا۔ کوئی مبارک تھا تو کوئی میمون اور کسی کو سعید کا لقب دیا گیا تھا لیکن ان ناموں کے پیچھے کون لوگ تھے اس کا واقعی اندازہ کبار داعیوں کے علاوہ اور کسی کو نہ تھا۔[۲۱۷] تاریخی مصادر اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ ابتداً مرقدِ حسینؓ کو حلقۂ آلِ بیت کی اس نئی دعوت کے مرکز کی حیثیت حاصل رہی۔ یمنی داعی علی بن الفضل جنھوں نے آگے چل کر اسمٰعیلی تحریک کو منظّم کرنے میں اہم رول ادا کیا، کربلا کی زیارت کے موقع پر ہی اس تحریک میں داخل ہوئے۔[۲۱۸] ان ہی علی بن فضل نے منصور الیمن ابن حوشب کے ساتھ مل کر یمن میں اسمٰعیلی تحریک کو کامیابی سے ہمکنار کیا۔ متوکل نے جب مرقدِ حسینؓ کو مسمار کرنے کا حکم جاری کیا تو اس کے پیچھے احیائے سنّت سے کہیں زیادہ اس زیرِ زمین تحریک کو کچلنے کا داعیہ کارفرما تھا۔ مرقدِ حسینؓ کی مسماری نے فاطمی دعوت کے لب و لہجہ کو نظری اور عملی ہر دو اعتبار سے متاثر کیا۔ اولاً اسمٰعیلی داعی محفوظ ٹھکانوں کی تلاش میں مرکزِ خلافت سے دور افریقہ کی سرزمین میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے جہاں آلِ بیت کے لیے پہلے سے ہی وافر ہمدردی موجود تھی۔ نظری اعتبار سے آلِ بیت کا تصور ایک بار پھر نئی تشریح کا سزاوار قرار پایا۔[۲۱۹] اسمٰعیلیوں نے اس خیال کی پرزور تبلیغ کی کہ اہل بیت کہلانے کے واقعی مستحق صرف آلِ فاطمہؓ ہیں جنھیں منصوص ائمہ کی حیثیت حاصل ہے اور یہ کہ حضرت علیؓ کی حیثیت اساس الائمہ کی ہے۔

اسمٰعیلیوں کی اس نئی تاویل کے مطابق جعفر الصادق پانچویں امام منصوص قرار پائے جنھوں نے اسمٰعیل پر نص کی اور جن کے بیٹے محمد بن اسمٰعیل دشمنوں کے خوف سے چھپا دیئے گئے۔ ابتدا میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ محمد بن اسمٰعیل جو امام مستور ہیں جلد ہی مہدی کی حیثیت سے ظاہر ہوں گے اور پھر وہ قائم کی حیثیت سے اس نظامِ انصاف کو قائم کر دیں گے جو غایت دینِ نبویؐ ہے۔ بظاہر یہ ایک سیدھا سا سیاسی نظریہ تھا جس کا سمجھنا اور سمجھانا کچھ مشکل نہ تھا لیکن مصیبت یہ تھی کہ اسمٰعیلیوں کی خفیہ دعوت جس ماحول میں کام کر رہی تھی اور جس سرزمین میں اسے سب سے زیادہ برگ و بار لانے کا امکان تھا وہاں آلِ بیت کے حوالے سے غلاۃ کے مختلف نظریات کی گونج ابھی باقی تھی۔ مثال کے طور پر ابوالخطاب جو جعفر الصادق کے حلقۂ ارادت میں شامل تھے وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے باقاعدہ ایک باطنی تحریک کی داغ بیل ڈالی۔ ابوالخطاب کے خیالات سے گو کہ خود جعفر الصادق کو اتفاق نہ تھا لیکن ان کے بیٹے اسمٰعیل ابوالخطاب کے ہمنوا تھے۔[۲۲۰] کہا جاتا ہے کہ ابوالخطاب نے ۱۳۸ھ میں رات کی تاریکی میں کوفہ کی مسجد میں اپنے ستّر حامیوں کو اس خیال سے جمع کیا کہ وہ ایک نئی صبح کے قیام کے لیے مناسب اقدام کا آغاز کریں۔ ابوالخطاب کی بغاوت کچلی گئی لیکن ان کے خون نے ایک ایسی باطنی تحریک کی بنیاد رکھ دی جو اس خیال کی حامل تھی کہ ہر دور میں خدا نے دو پیغمبر بھیجے ایک ناطق تھا اور دوسرا صامت اور یہ کہ محمد رسولؐ اللہ اپنے عہد کے پیغمبر ناطق تھے اور علیؓ کی حیثیت پیغمبر صامت کی تھی۔ ابولخطاب خود کو جعفر الصادق کا وصی بتاتے جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ انھیں اسم اللہ الاعظم کی معرفت حاصل ہے۔ ابوالخطاب کے متبعین قرآن مجید کی باطنی تاویل کی وکالت کرتے اور برملا اس خیال کا اظہار کرتے کہ ائمۂ منصوص نورِ خداوندی سرایت کئے جانے کے سبب ایک طرح کی تقدیس کے حامل ہیں۔[۲۲۱] خطابیہ کے اس طرزِ فکری نے اسمٰعیلی تحریک کے نظری خدوخال متعین کرنے میں اہم رول ادا کیا۔

غلاۃ کے حلقہ سے ایک اور نام جس نے اسمٰعیلی تحریک پر اپنے اثرات مرتسم کئے مخمصہ کا بھی ہے۔ بعض تذکرہ نگاروں نے اسے خطابیہ کا ہی دوسرا نام بتایا ہے۔ ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ محمدؐ فی نفسہٖ خدا ہیں جو ہمارے درمیان محمدؐ، علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ اور حسینؓ کی پانچ مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئے۔[۲۲۲] ان حضرات کا یہ بھی خیال تھا کہ محمدؐ ہی کبھی آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کی شکل میں جلوہ گر ہوئے

اور یہ کہ سلمان کی حیثیت محمدؐ کے باب کی ہے جو ظہور کے ہر دور میں محمدؐ کے ساتھ ظاہر ہوتے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ علیائیہ یا البائیہ کے نام سے بشار الشرقی کے متبعین کا بھی ایک گروہ تھا جو محمدؐ کی تو نہیں البتہ علیؓ کی الوہیت کا قائل تھا، جس نے آگے چل کر نصیریت کی علیحدہ شکل اختیار کی۔[۲۲۳] کہا جاتا ہے کہ محمد بن نُصیر جنھوں نے نصیری فرقہ کی بنیاد رکھی ابتداً وہ اثنا عشری سلسلہ کے دسویں امام کے متبعین تھے۔ یہ تھا وہ فکری ماحول جس میں اسمٰعیلی دعوت زیرِ زمین تحریک کی حیثیت سے نمو پذیر تھی۔ ابتداً مخالفین نے اس تحریک کو قرامطیہ[۲۲۴] کا نام دیا اور بعضوں کے نزدیک یہ لوگ سَبْعِیّہ سے ملقب ہوئے کہ ان کے عقیدے کے مطابق ساتویں امام محمد بن اسمٰعیل پر امامت منصوص کا سلسلہ ختم ہو جاتا تھا۔

جوں جوں اسمٰعیلی دعوت آگے بڑھتی گئی اسمٰعیلی داعیوں کو اپنے نظری فریم ورک میں شدت سے اصلاح کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ ساتویں امام محمد بن اسمٰعیل کو القائم اور المہدی کے منصب پر فائز کئے دینے سے ان کے متبعین کے لیے انتظار کے علاوہ کوئی دوسرا متبادل نہیں رہ گیا تھا۔ صاحب الزماں کے غیاب کو عقیدہ کی حیثیت سے قبول کر لینے کا واضح مطلب تھا کہ اب ان کے ظہور تک تبدیلی کے سارے راستے بند ہو چکے ہیں۔ دوسری طرف اثنا عشری شیعہ حلقوں میں بارہویں امام کے غیاب کو نظری طور پر تسلیم کیا جا چکا تھا۔ سو حلقۂ آلِ بیت کے متشدد ارادت مندوں کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ امامِ مستور کے چہرے سے تعبیرات کی سابقہ نقاب کھینچ پھینکیں۔[۲۲۵] ابو عبداللہ الشیعی کے ہاتھوں جب افریقہ میں دعوتِ فاطمی کو استحکام حاصل ہو گیا تو تاریخ کی سابقہ اسمٰعیلی تعبیریں رد کر دی گئیں۔ عبداللہ نے پہلے تو خلیفہ کی حیثیت سے بیعت لیا لیکن جلد ہی اپنے آپ کو مہدی کی حیثیت سے پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ افریقہ میں مہدی کے ظہور کی خبر نے عالم اسلام کے مختلف حصّوں میں آلِ بیت کے حلقوں میں غلغلہ انگیز کیفیت پیدا کر دی۔ یمن اور بحرین میں مہدیت کے مختلف دعویدار سامنے آ گئے۔[۲۲۶] فاطمی دعوت کی سیاسی کامیابی نے غلاۃ شیعہ کو ایک نئی تقلیدِ فکری سے ہی دوچار نہیں کیا بلکہ فاطمی دعوت تعبیر و تاویل کے مختلف مراحل سے گزرتی ہوئی امت کے مجموعی مزاج کی تشکیلِ نو کا اہم وسیلہ بن گئی۔

فاطمی دعوت امت کے اسی سیاسی انتشار اور فکری التباسات کی پیداوار تھی جس کے بطن سے اسلام کے مختلف متحارب شیعی، سنّی اور اباضی قالب وجود میں آئے تھے۔ چونکہ انھوں نے غلاۃ شیعہ

کے مختلف گروہوں کو اپنی دعوت کی تنظیم نو میں استعمال کیا تھا اس لیے ان کے ہاں فکری التباسات کی دھند دوسروں سے کہیں زیادہ دبیز نظر آتی تھی۔ یہ تو وہ قدرے معروضی تناظر ہے جو صدیوں زمانی اور مکانی بُعد کے سبب فی زمانہ ہمارے لیے اختیار کرنا ناممکن ہے۔ البتہ اس عہد میں جب عباسی خلافت مسلمانوں کی مجموعی وحدت کا علامیہ تھی اور عباسی خلفاء وارثِ رسولؐ کی حیثیت سے منصب خلافت کو اپنا مذہبی حق سمجھتے تھے۔ آلِ فاطمہ کے حلقہ سے خلافت کے نئے دعویداروں کا ظہور نظری اور سیاسی ہر دو سطح پر ایک نئے چیلنج سے عبارت تھا۔ عباسی حکومت نے فاطمیین کے حقِ خلافت کو پرشور اور بسا اوقات گمراہ کن پروپیگنڈے سے دبانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اسمٰعیلی خود اپنی دعوت کو الدعوۃ الھادیہ[۲۲۷] سے موسوم کرتے تھے جبکہ ان کے مخالفین انھیں ملاحدہ کہتے۔ کسی نے انھیں باطنی قرار دیا اور کسی نے انھیں قرامطیوں کی حیثیت سے دیکھا۔ اور جن لوگوں نے قدرے معتدل رویہ اختیار کیا انھوں نے اس دعوت کو اسمٰعیلیہ کہنے پر اکتفا کیا۔ عباسی خلفاء اور ان کے علماء ومفکرین نے اسمٰعیلیوں کے سلسلۂ نسب کے سلسلے میں سخت شبہات وارد کئے۔[۲۲۸] خلیفہ قادر باللہ نے ان کے نسب کے بطلان کے لئے ایک محضر تیار کیا جس پر اس عہد کے کبار سنّی اور شیعہ علماء سے دستخط لئے گئے۔[۲۲۹] ابن رزم اور البغدادی جیسے سنّی مورخین نے اس خیال کو اعتبار بخشا کہ فاطمی خلفاء کے نسب کے دعوے ناقابل اعتبار ہیں۔ یہ بات زبان زد خلائق ہوئی کہ عبداللہ بن میمون القداح دراصل ایک فارسی نژاد یہودی طالع آزما تھا جس نے اسلام کی اینٹ سے اینٹ بجا دینے کے لیے فاطمی دعوت کا سہارا لیا تھا۔[۲۳۰] کہا جاتا ہے کہ اسمٰعیلیوں کے خلاف نظری پروپیگنڈے کو استناد بخشنے کے لیے کتاب السیاسۃ جیسی کتابیں بھی منظر عام پر لائی گئیں جن کی تصنیف کا الزام اسمٰعیلی داعیوں کے سر ڈال دیا گیا۔[۲۳۱] یہودی پروٹوکول کی طرح اسمٰعیلیوں کی ملزومہ تصنیف کتاب السیاسۃ دراصل الحاد وبے دینی کا ایک منشور تھا جس کے سبب اسمٰعیلیوں کو مطعون کرنے کے لیے گویا ایک علمی بنیاد ہاتھ آ گئی تھی۔ آگے چل کر جب نزاری اسمٰعیلی، سلجوقی ترکوں سے لوہا لینے لگے تو نظام الملک کی ایماء پر عباسی خلافت نے ایک بار پھر اسمٰعیلیوں کے خلاف اپنے مخالفانہ پروپیگنڈے اور سب وشتم کا دہانہ کھول دیا۔ غزالی المستظہری لکھنے پر مامور ہوئے[۲۳۲] اور اسی دوران نظام الملک تاریخ کے سب سے پہلے اسمٰعیلی فدائی ابوطاہر الرانی کے قاتلانہ حملے کا شکار ہو گئے۔[۲۳۳] ایک طرف اسمٰعیلیوں کو عباسی اور امامی مخالفانہ پروپیگنڈے کا سامنا

تھا تو دوسری طرف ان کے صلیبی مخالفین نے انھیں اساسین کے بجائے — جیسا کہ نبی اور وصی کے حوالے سے وہ دو قائدین کی امت کہے جاتے تھے اور جس کے سبب انھیں اساسین کے نام سے متہم کیا جاتا تھا، Assasin یا حشیشی قرار دے ڈالا۔[۲۳۴] پروپیگنڈے اور جوابی پروپیگنڈے کے اس ماحول میں کسی سنجیدہ اور معروضی علمی مطالعہ کی گنجائش کم ہی رہ گئی تھی۔ اس پر مستزاد اسمٰعیلی داعیوں کی وہ غیر علمی روش تھی جس کے زیر اثر وہ اسرار حقیقت کی تعلیم تو کجا دعوت کی عام کتابوں کو بھی مخالفین کی نظروں سے بچائے رکھنا اسٹریٹجی کا حصہ سمجھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسمٰعیلیت کا سنّی مطالعہ بڑی حد تک یک رخا ہو کر رہ گیا۔ ہم اسے ملحدین کی ایک ایسی تحریک پر محمول کرتے رہے جس کی بنیادیں ہماری نظری سرحدوں سے باہر پائی جاتی ہوں۔ اس زعم باطل نے ہمیں اس کا موقع کم ہی دیا کہ ہم اسمٰعیلی دعوت کے واقعی اسرار و عواقب کا اندازہ لگاتے اور اس تحلیل و تجزیہ کی ضرورت محسوس کرتے کہ عالمِ اسلام کے عین قلب میں ظاہر ہونے والی الدعوۃ الھادیہ کے نقیب آخر کس طرح ایک متبادل خلافت کے قیام میں کامیاب ہو گئے اور پھر جب اس کی باقیات ہمارے جسد ملّی میں رفتہ رفتہ تحلیل ہو گئی تو ہماری تقلیب ماہیت میں اس نے کتنا اہم رول انجام دیا۔ اسمٰلیت کا اس کے اصل ماخذ کی روشنی میں مطالعہ ہمارے لیے صرف اصل اسمٰعیلی تناظر سے آگہی کا باعث نہیں ہوگا بلکہ سنّی اسلام کے تحلیل و تجزیہ کے دوران ہم کہیں باخبری کے ساتھ اس بات کا اندازہ لگا سکیں گے کہ ہم صدیوں سے جس فرقہ کو ملاحدۃ سے متہم کرتے رہے ہیں اس کے التباساتِ فکری نے ہمارے دل و دماغ کی تشکیل میں کتنا خاموش اور کتنا موٴثر رول انجام دیا ہے۔

آیئے سب سے پہلے اسمٰعیلی ماخذ کی روشنی میں ہم اس سوال کی تحقیق کریں کہ مسئلہ خلافت کا سنّی اور اثنا عشری موقف اسمٰعیلی علماء کے لیے اگر نا قابل قبول رہا ہے تو آخر ایسا کیوں؟

مسئلہ ولایۃ

اسمٰعیلی یا فاطمی اسلام اس خیال سے عبارت ہے کہ امام وقت کی معرفت کے بغیر ایمان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ ان کے ہاں ولایۃ دین کا رکنِ رکین ہے کہ مَنْ ماتَ وَلَمْ یعرِفْ امام زَمَانِہٖ ماتَ مَیْتۃ جاھِلِیۃ۔[۲۳۵] بعض روایتوں میں امام زمانہ کے بعد لفظ حیّا کا اضافہ ہے یعنی جس شخص کو

اپنے زمانے کے زندہ امام کی معرفت حاصل نہ ہو وہ دراصل جاہلیت کی موت مرتا ہے۔[۲۳۶] کہا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علیؓ کی والدہ کی تدفین کے بعد کچھ دیر قبر کے سرہانے بیٹھ کر کچھ سنتے رہے پھر اچانک فرمایا ''تیرا بیٹا تیرا بیٹا، نہیں نہیں، علیؓ علیؓ۔'' واپسی پر لوگوں کے استفسار پر آپؐ نے بتایا کہ تدفین کے بعد مرحومہ کی قبر میں دو فرشتے آئے تھے جو ان سے ان کے رب، نبی اور امام کے بارے میں پوچھتے تھے۔ پہلے دو سوالوں کا جواب تو انھوں نے بآسانی دے دیا البتہ اس سوال پر کہ تمہارے امام کون ہیں؟ جب آپ کچھ نہ کہہ سکیں تو میں نے ان سے بتایا کہ تیرا بیٹا تیرا بیٹا یہ سن کر انھوں نے فرمایا عقیل عقیل میں نے کہا نہیں نہیں، علیؓ علیؓ۔[۲۳۷] امام کی معرفت مدارنجات کیوں نہ ہو جبکہ اسمٰعیلی علماء کی متداول کتابیں بآسالیب مختلف اس خیال کی توثیق کرتی ہوں کہ رسالۂ محمدی کا واحد اور مکمل وثیقہ قرآن مجید نہیں ہے بلکہ رسولؐ اللہ کے ہاتھوں ائمہ کو ایک اور کتاب العلم بھی دی گئی ہے۔[۲۳۸] سو جن لوگوں کو امام کی معرفت حاصل نہ ہو ان کا ایمان کیسے مکمل ہو سکتا ہے۔ جو لوگ اپنے ائمہ کو قرآن مجید کے علاوہ کتاب العلم کا وارث سمجھتے ہوں ان کے لیے یقیناً اس منصب مامور پر ائمہ منصوص کے علاوہ کسی اور شخص کو قبول کئے لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

اسمٰعیلی شیعہ ہوں یا اثنا عشری متبعین، امامت پر اپنے موقف کے سبب وہ خود کو عام مسلمانوں سے ایک درجہ افضل سمجھتے ہیں۔ صدیوں سے یہ بات ان کے دل و دماغ میں رچ بس گئی ہے کہ آپؐ کی وفات کے بعد جب مسلمانوں کی اکثریت نے وصیٔ رسولؐ کا ساتھ چھوڑ دیا، جب جمل اور صفین کی خانہ جنگیوں میں جناب امیرؓ کو اپنوں کی تکلیف دہ مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور جب آگے چل کر کربلا میں نواسۂ رسولؐ کی شہادت کا المناک واقعہ پیش آیا، ان تمام عرصے میں ہم شیعوں نے آلِ بیتِ رسولؐ سے اپنی وفاداری نبھائی بلکہ اموی اور عباسی حکمرانوں کے خلاف آلِ بیت کی قیادت میں ہونے والے مختلف خروج میں ہم ان کے شانہ بہ شانہ لڑتے رہے۔ آلِ بیت سے اس تعلق خاص کے سبب محبانِ آلِ بیت خود کو اسلمنا کے بجائے آمنا کا مستحق قرار دیتے رہے ہیں[۲۳۹] اور اسی رعایت سے انھوں نے عام مسلمانوں کے مقابلے میں اپنے لیے مسلم کے بجائے مومن کی اصطلاح مختص کر رکھی ہے۔ ایسا اس لیے کہ ان کے ہاں ولایۃ جزو ایمان ہے سو جو لوگ علیؓ کی ولایۃ کے انکاری ہوں انھیں یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ مطیع ہو گئے یعنیٰ اسلام لے آئے نہ یہ کہ وہ ایمان لے آئے۔ بقول قاضی

النعمان ایک شخص مسلم ہوسکتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ وہ مومن بھی ہو۔ وہ تمام لوگ جو غدیرخم میں ولایۃ علیؑ کی تنصیب کے انکاری ہیں اور جنھیں اسمٰعیلی علماء عامّہ پر محمول کرتے ہیں، ان کی نظر میں اسی درجے کے مسلمان ہیں۔ اسمٰعیلی نقطۂ نظر کے مطابق ولایۃ عمل منصوص ہے۔ عذیرخم میں رسولؐ اللہ کا یہ فرمانا کہ مَنْ کنت مولی فھذا علی مولیٰ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نازک مسئلہ کو لوگوں کی ایماء یا ان کی مشاورت پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔[۲۴۰] جو لوگ رسولؐ اللہ کی آخری علالت کے دوران ابوبکرؓ کی امامت میں نمازوں کے انعقاد کو نیابت رسولؐ کے لیے اشارہ سمجھتے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ جو شخص رسولؐ کی ایما پر نمازوں کی قیادت پر مامور ہوا ہو اسے زکوٰۃ کی وصولی کا بھی حق ہے تو یہ بات بوجوہ اسمٰعیلیوں کے نزدیک قابلقبولنہیں۔ بقول قاضی النعمان یہ عامّہ کا نقطۂ نظر ہے جو اس موقف کی تبلیغ سے بھی باز نہیں آتے کہ تم پر ایک حبشی غلام بھی مسلط ہو جائے تو اس کی اتباع کرو خواہ وہ معصیت کا ہی مرتکب کیوں نہ ہو۔[۲۴۱] قاضی النعمان کہتے ہیں کہ ابوبکرؓ کے حوالے سے جو لوگ اشارۂ رسولؐ کی بات کرتے ہیں وہ آخر اس حقیقت کو کیوں بھول جاتے ہیں کہ ابوبکرؓ کے سلسلہ میں تو آپؐ کا صرف اشارہ موجود ہے جبکہ علیؑ کو امامت باقاعدہ تفویض ہوئی اور علی الاعلان غدیرخم میں اس کی تنصیب عمل میں آئی۔ اسمٰعیلی علماء سنّیوں کے اس موقف کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ ابوبکرؓ کی امامت مسلمانوں کی باہمی مشاورت یا اجماع کے نتیجے میں منعقد ہوئی۔ ان کا کہنا ہے کہ امامت جیسا مسئلہ جس کا تعلق ایمان اور عقیدے سے ہو عام لوگوں کی ایماء پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ امام کا مقام اس سے کہیں بلندتر ہے کہ جمہور عوام یا اہل الرائے اسے منتخب کریں۔ لوگوں کا کام امام کا اتباع کرنا ہے نہ کہ ان کا انتخاب۔ رہا یہ دعویٰ کہ ابوبکرؓ کی خلافت پر اجماع ہو چکا تھا تو تاریخ اس کی تصدیق نہیں کرتی کہ انصار کے بیشتر اصحاب اور صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد ابوبکرؓ کی خلافت پر متفق نہ تھی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مدینہ سے باہر کے مسلمانوں کو تو اس انتخاب میں حصّہ لینے کا موقع ہی نہ ملا تھا۔ پھر سنّیوں کے امام الائمہ الاشعری کا اس مسئلہ پر اجماع کا دعویٰ کرنا اور لا تجمع امتی علی الضلالۃ سے دلیل لانا کہاں تک حق بجانب ہے؟[۲۴۲] قاضی النعمان کہتے ہیں کہ سنّیوں کا یہ الزام کہ ہم شیعوں نے علیؑ کو منصب امامت پر بٹھا کر بدعت کا ارتکاب کیا ہے تو انھیں یہ جان لینا چاہیے کہ اولاً ولایۃ ایمان کا حصّہ ہے۔[۲۴۳] امام کو شریعت کی تشریح وتعبیر کا کلی حق حاصل ہے اور یہ صرف اسی کا حق ہے۔ اس کے برعکس جن لوگوں

نے تشریح وتعبیر اور رشد وہدایت کے منصب پر فقہاء وعلماء کو بٹھا رکھا ہے تو اس کے لیے ان کے پاس کیا دلیل ہے؟

سنّی تصورِ امامت کی نکیر کرتے ہوئے قاضی النعمان نے تاریخ سے بھی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر تنصیبِ خلافت کے لیے مشاورت ہی صحیح طریقۂ کار ہے جس سے ابوبکرؓ کی خلافت پر دلیل لائی جاتی ہے، تو پھر اس کسوٹی پر عمرؓ کی خلافت پوری نہیں اترتی کہ انھیں راست ابوبکرؓ نے نامزد کیا تھا۔ اور جب عمر کا وقتِ رخصت آیا تو انھوں نے ان پہلے دو طریقوں کا بھی پاس نہ کیا بلکہ خلافت کو چھ لوگوں کی کمیٹی میں محدود کر دیا۔ اب رہی یہ بات کہ اگر محض کسی کو نماز کا امام بنائے جانے سے خلافت پر اس کی استحقاق کا اشارہ برآمد ہوتا ہے تو، قاضی النعمان پوچھتے ہیں کہ، عامۃ (سنّیوں) کے پاس اس کا کیا جواب ہے کہ عمرؓ نے صہیبؓ کو ایام شوریٰ کے دوران امامت کی ذمہ داری تفویض کی تھی۔ علالتِ رسولؐ کے دوران اگر علیؑ کو نماز کی امامت نہ سونپی گئی تو اس کی وجہ بقول قاضی النعمان یہ تھی کہ علالت کے ان ایام میں علیؑ آپؐ کی نگہداشت اور تیمارداری میں مصروف تھے۔ نعمان کہتے ہیں کہ علیؑ وہ واحد صحابی ہیں جنھوں نے عین حیات رسولؐ میں رسولؐ کے علاوہ کسی اور کی اتباع میں نماز نہ پڑھی جبکہ ابوبکرؓ اور عمرؓ کا جنگ سلاسل کے دوران عمرو بن عاصؓ اور اسامہ بن زیدؓ کی امامت میں نماز کی ادائیگی کی بات تاریخ میں محفوظ ہے۔ نماز کی امامت کو منصب خلافت کا اشارہ سمجھنا یا اس واقعہ سے ابوبکرؓ کی خلافت پر دلیل قائم کرنا عامۃ کو یوں بھی زیب نہیں دیتا کہ وہ تو کسی بھی شخص کے پیچھے نماز پڑھنے کے قائل ہیں خواہ وہ عاصی ہو یا متقی۔ پھر وہ نماز کی امامت سے اس شخص کی فضیلت پر کیسے دلیل لا سکتے ہیں؟ اسمٰعیلی نقطۂ نظر کے مطابق امام کے احکام کی بجا آوری خدا اور رسولؐ کے احکام بجالانے کے مترادف ہے۔ گویا امام منصب رسالت کا ہی توسیعہ ہے اگر ہم امام کو اپنی صوابدید اور باہمی مشاورت سے منتخب کر سکتے ہیں تو رسول کے انتخاب میں بھی ہمیں کوئی تکلف نہ ہونا چاہئے۔

یہ تو تھی خلافت کے سنّی موقف پر اسمٰعیلی علماء کی تنقید۔ اب ذرا اثنا عشری موقف سے ان کے اختلاف کی نوعیت بھی ملاحظہ کیجئے۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق جعفر صادقؑ نے اسمٰعیل کو امامت نص کی تھی جو آپ کی زندگی میں ہی وفات پا گئے۔ اسمٰعیلؑ کے بعد امامت کا یہ حق ان کے بیٹے محمدؑ کو منتقل ہو گیا جنھیں دشمنوں کے خوف سے مستور ہونا پڑا۔ اثنا عشری کہتے ہیں کہ اسمٰعیل کی موت کے

بعد جعفر الصادقؑ نے خود اپنی زندگی میں امامت کا یہ حق موسیٰ کاظمؑ کو تفویض کر دیا تھا یا شیعہ اصطلاح کے مطابق ان پر نص کر دی تھی جس کے بعد امامت کا یہ سلسلہ ان ہی کی اولاد میں چلتا رہا تا آنکہ بارہویں امام نے غیبت اختیار کی۔ اسمٰعیلی کہتے ہیں کہ اثنا عشریوں کا موقف اس لیے کمزور ہے کہ امامت خدا کی طرف سے تفویض کردہ امر ہے۔ جب ایک بار یہ اسمٰعیلؑ کے حوالے ہوگئی تو پھر یہ ان سے لوٹائی نہیں جا سکتی کجا کہ یہ کسی اور کے حوالے کی جائے۔ خدا یقیناً اس بات سے ناواقف نہ تھا کہ جعفر الصادقؑ کی زندگی میں ہی اسمٰعیلؑ وفات پا جائیں گے۔ اس کے باوجود انھیں اگر امامت تفویض ہوئی تو یہ بات اس خیال کی صداقت پر دال ہے کہ اسمٰعیلؑ کے بعد ان کی اولاد میں یہ سلسلہ آگے کو چلے۔ اپنے موقف کی صداقت پر اسمٰعیلی اس حدیث سے بھی دلیل لاتے ہیں لاتجتمع الامامة فی الاخوین بعد الحسنؓ والحسینؓ۔ یہ بھی کہا گیا کہ اسمٰعیلؑ کو نسب کے اعتبار سے بھی موسیٰ کاظم پر ایک درجہ فوقیت حاصل ہے کہ اسمٰعیلؑ کی ماں فاطمہ، حسنؓ بن علیؓ کی پوتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ جب تک وہ حیات سے رہیں جعفر الصادقؑ نے دوسری شادی نہیں کی جبکہ موسیٰ کاظم ایک کنیز حمیدہ کے بطن سے تھے۔ اس کے علاوہ اسمٰعیل جہاں امام سیف تھے جن کی حکومت مخالف سرگرمیوں کے لیے منصور کے دربار میں طلبی تاریخ کا مشہور واقعہ ہے،[۲۴۴] جبکہ موسیٰ کاظم نے یا اثنا عشریوں کے دوسرے ائمہ نے نظامِ عدل کے قیام کے لیے کبھی تلوار نہیں اٹھائی۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ اسمٰعیلؑ کی اس منصوص امامت کو جعفر الصادقؑ کی طرف لوٹنے اور پھر اسے موسیٰ کاظم کو عطا کئے جانے کو برحق تسلیم کر لیا جائے۔ رہا اثنا عشریوں کا یہ موقف کہ بدأ الله فی اسماعیل مالم یبدله فی احد تو یہ خیال اس لیے لائق استناد نہیں کہ خود جعفر الصادقؑ سے یہ حدیث مروی ہے کہ اِن البدا والمشیة لله فی کل شیء الا الامامة۔[۲۴۵] یعنی اللہ تعالیٰ کی مشیت کو ہر چیز میں دخل ہے سوائے مسئلۂ امامت کے جہاں اس کی مشیت کو کوئی دخل نہیں۔

تاریخ اور مذہب کے ایک طالب علم کے لیے مسئلۂ امامت پر غور و فکر کے یہ مختلف انداز اور تعبیر و تشریح کے یہ مختلف تناظر دلچسپ بھی ہیں اور حیرت انگیز بھی۔ ان مختلف اور متحارب نقاطِ نظر سے اس بات کا اندازہ لگانا چنداں دشوار نہیں کہ جن امور کو سنّی، شیعہ، اسمٰعیلی اور دوسرے فرقے اساسِ ایمان قرار دیئے بیٹھے ہیں اور جن کی بنیاد پر دین کے مختلف قالب وجود میں آگئے ہیں ان پر شرع اور

عقل سے دلیل قائم کرنا ممکن نہیں۔ ایک گروہ جس دلیل کو برہانِ قاطع سمجھتا ہے دوسرے کے نزدیک سرے سے وہ دلیل لائق اعتناء ہی نہیں۔ اپنے موقف کو احق ثابت کرنے کے لیے ہم خدا کے سلسلے میں بدا کے قائل ہو گئے اور پھر اس خیال کی تردید کے لیے اہل ایمان کی زبانوں سے اس قسم کے جسارت آمیز الفاظ بھی سنائی دینے لگے کہ قضیۂ امامت میں خدا کی مشیت بے بس ہے۔

امامت کو اساس دین اور اسے تکمیل ایمان کا لازمہ باور کرانے کے بعد ایک سیاسی فریق کی حیثیت سے فاطمی دعوت کے حاملین کے سامنے یہ سوال بھی پیدا ہوتا تھا کہ آخر خلافت کے دوسرے دعویداروں کے مقابلے میں ان کا وجہ امتیاز کیا ہو۔ ہم اس بات کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں کہ عہد عباسی کی ابتدائی صدیوں میں آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس میں آلِ عباس کو بھی شامل سمجھا جاتا تھا۔ فاطمی دعوت کے زیر اثر آلِ بیت کا یہ تصور رفتہ رفتہ اتنا بدل گیا کہ آلِ فاطمہؓ کے علاوہ رسولؐ اللہ کے دوسرے اقارب اس دائرے سے باہر ہو گئے۔ آلِ عباس پر ہی کیا موقوف فاطمی داعیوں نے محمد الحنفیہ کو بھی اس شجرۂ معصومین کی فہرست سے خارج کر دیا۔ حتیٰ کہ امام حسنؓ کی اولادوں کے لیے بھی امامت کے اس شجرہ میں کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ اسمٰعیلی داعیوں نے اپنی زیر زمین دعوت میں اس خیال کی پرزور تبلیغ شروع کردی کہ محمدؐ رسول اللہ کو صرف ظاہری شریعت عطا ہوئی تھی جس کا باطن یا تاویل کا علم مولیٰ علیؓ کو عطا ہوا تھا جن کی حیثیت اساس کی ہے۔ آپؓ کے بعد چھ امام حسنؓ، حسینؓ، علیؓ زین العابدین، محمد الباقرؒ، جعفر الصادقؒ اور اسمٰعیلؒ باطنی تعلیم کی تکمیل کے لیے مامور ہوئے۔ ساتویں امام محمد بن اسمٰعیلؒ خاتم الائمہ، سابع الرسل اور سابع النطقاء کے ذریعے خدا نے شریعتِ محمدی کے ظاہر کو معطل کر دیا۔[۲۴۶] آپ کی نسل سے قیامت تک جو ائمہ ہوں گے وہ سب قائم کے خلفاء کی حیثیت سے دعوت کے فرائض انجام دیں گے۔ گویا محمد بن اسمٰعیل کا ظہور اس بات سے عبارت ہے کہ اب دینِ محمدیؐ کا ظاہری دور اپنے اختتام کو پہنچا اور باطنی دور کی ابتدا ہوگئی[۲۴۷] اور چونکہ باطن کے اسرار و رموز سے خلفائے قائم کے علاوہ کوئی اور واقف نہیں ہوسکتا اس لیے اہل ایمان کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ وہ خود کو ان خلفائے قائم کی بیعت میں دے دیں۔ مذہب کی زبان میں اس سیاسی پروپیگنڈے کو کچھ اس طرح بیان کیا گیا: رسول اللہ صلعم جاء بکلمة الاخلاص وامیرالمؤمنین جاء بمعناه فلا وصول الی الاول والاخر الابهما فلا جل

ذلك قال علىؑ "انا الاول و الاخر"۔[۲۴۸] (رسولؐ اللہ صلعم کلمۂ اخلاص لائے اور امیر المومنین علیؑ نے اس کے معنی بیان کیے۔ اول و آخر کی طرف ہم نہیں پہنچ سکتے مگر ان دونوں ہی کے سہارے سے۔ اسی لیے مولی علی نے فرمایا "انا الاول و الاخر")

اس نقطۂ نظر کے مطابق امامت پر آلِ فاطمہؓ کا حق صرف اس لیے نہیں کہ وہ اس منصب پر منصوص و مامور ہیں بلکہ ازل سے ہی ظاہری اور باطنی دعوت کا سلسلہ انبیاء اور مستقر اماموں کی شکل میں چلا آتا ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کے دور میں عبدالمطلب کی حیثیت مستقر امام کی تھی جن کی ذات میں نبوت، رسالت، وصایت اور امامت چاروں مراتب کا ارتکاز ہوگیا تھا۔ آپ نے اپنے بیٹے عبداللہ کو نبوت و رسالت کی ذمہ داری دے کر ظاہری دعوت کا صدر بنایا جبکہ دوسرے بیٹے ابوطالب کو وصایت اور امامت سے سرفراز فرما کر باطنی دعوت کا امام مقرر کیا۔[۲۴۹] عبداللہ سے نبوت و رسالت کا فرضِ منصبی محمد رسولؐ اللہ کو ودیعت ہوا جبکہ باطنی دعوت کی جانشینی علیؓ کے حصّہ میں آئی۔ اب چونکہ مولی علیؓ کی موجودگی میں آپؐ کا انتقال ہوگیا سو علیؓ کی حیثیت وصی اور آپ کے علم کے وارث کی ہے جن کی ذات میں چاروں مراتب نبوت، رسالت، وصایت اور امامت جمع ہو گئے ہیں۔[۲۵۰] اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق یہ ہے علیؓ کا وہ خصوصی امتیاز جس کے سبب اب شریعت کے ظاہر و باطن کی کوئی مستند تفہیم ان کے نسبی سلسلۂ ائمہ منصوص کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق ولایۃ یا امامت چونکہ منصب نبوت کا ہی ایک تسلسل ہے اس لیے اس بارے میں کسی مشاورت، افہام و تفہیم یا مکالمہ کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں۔

امام بنام خدا

مسئلہ امامت کو کسی عقلی گفتگو یا مشاورت سے ماوراء باور کرانے کے لیے فاطمی ائمہ کو ایک ایسے منصبِ تقدیس کا حامل بتایا گیا جہاں عبد اور معبود کا فرق جاتا رہا۔ کہا گیا کہ ان اماموں کا نہ صرف یہ کہ مادّۂ تخلیق مختلف ہے بلکہ زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ ان ہی کے دم سے قائم ہے۔ بقول فاطمی خلیفہ المُعِز: ہم اس وقت بھی موجود تھے جب کوئی آسمان تھا اور نہ زمین، نہ کوئی آفتاب روشن تھا اور نہ کوئی چاند گردش کرتا تھا۔ یہ فلک دوّار اور کوکب سیّار جو تم اقطار السماوات میں دیکھتے ہو یہ سب

ہمارے لیے ہیں۔ہم اچھے صلبوں سے پاک رحموں میں منتقل ہوتے چلے آرہے ہیں یہاں تک کہ جدّ افضل سید المرسلین، امام النبیین محمدؐ کا زمانہ آیا۔آیت قرآنی ﴿سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتی یتبیّن لھم انه الحق﴾ (۴۱:۵۳) ہماری ہی طرف اشارہ ہے۔ہم عالم قدس کی وہ ارواح ہیں جن کو نسبتِ ذاتی حاصل ہے۔ہم لدُنّی آیتیں ہیں، ہم سنتے اور دیکھتے ہیں۔[۲۵۱] المُعز نے تو یہاں تک کہا کہ آیت قرآنی ﴿الله لااله الا هو الحی القیوم﴾ میں اللہ سے مراد عقل اول یا امام الزماں ہیں اور یہ کہ لا الٰہ الا اللہ کا کلمہ اپنے باطن میں دراصل اس خیال کا حامل ہے کہ لا امام الا امام الزمان۔[۲۵۲] اس کے علاوہ بہت سی قرآنی آیات اور روایتوں سے یہ بات ذہن نشیں کرانے کی کوشش کی گئی کہ شریعتِ محمدی اپنے باطن میں ان الوہی صفت ائمہ کی غیر مشروط اتباع کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

فاطمی دعوت کے مؤسسین نے اپنے ائمہ کے گرد تقدیس کا ہالہ کچھ اس طرح تشکیل دیا کہ وہ عام گوشت پوست کے انسان کے بجائے اپنے متبعین کے نزدیک الوہی مخلوق کی حیثیت سے دیکھے جانے لگے۔ایسی مخلوق جس میں خود خالق حلول کر گیا ہو۔جعفر الصادقؒ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا کہ ائمہ کا کثیف مختلف ہے۔[۲۵۳] دورِ ستر کے اسمٰعیلی امام احمد، جنھیں اسمٰعیلی حلقوں میں رسائل اخوان الصفا کا مصنف سمجھا جاتا ہے، نے اس خیال کا اظہار کیا کہ ائمہ جس جوہر سے تخلیق کئے گئے ہیں وہ عام انسانوں کے جوہر سے مختلف ہے۔ بقول امام احمد: ہمارا جوہر سماوی اور ہمارا عالم علوی ہے۔ہمارے نفوس پر گردش افلاک کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور یہ کہ ہم میں اور دوسرے انسانوں میں وہی فرق ہے جو حیوانِ ناطق اور غیر ناطق میں ہے۔[۲۵۴]

کہا جاتا ہے کہ ایک دن کوفہ کی مسجد میں خطبہ کے دوران کسی نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کو اس امت سے کیا تکلیف پہنچی ہے۔فرمایا خدا کی قسم جو اذیتیں مجھے پچھلی امتوں نے دی ہیں وہ ان مصائب سے زیادہ ہے جو مجھے اس امت سے پہنچی ہے۔[۲۵۵] بعض روایتوں میں انا الاول وانا الآخر وانا الظاھر وانا الباطن جیسے اقوال بھی حضرت علیؓ سے موسوم کئے گئے ہیں جس سے عام ذہنوں میں یہ تاثر گہرا ہوتا تھا کہ موجودہ امام حاضر جن کی حیثیت سلسلۂ علیؓ کے تسلسل کی ہے، دراصل اسی عقل اوّل کا ظہور ہیں جو مختلف دور میں مختلف انبیاء کی شکل میں ظہور کرتے رہے ہیں اور جن کے

بارے میں باطن کے پیچیدہ دفتر علم میں بسا اوقات یہ احساس ہوتا ہے گویا باری تعالیٰ فی نفسہٖ عقول عشرہ میں حلول کرتا ہوا ان تک آن پہنچا ہے۔[۲۵۶] بھلا جس امام کے بارے میں یہ تصور عام ہو کہ وہ گوشت پوست کے انسان کے بجائے جوہر خدائی سے متصف ہے اس کے سیاسی اقتدار کو کون چیلنج کر سکتا تھا؟

امام کو مظہر خدا کے تقدیسی ہالے میں دیکھنے کی یہ لے اتنی بلند ہوئی کہ بعض کبار اسمٰعیلی داعیوں نے خدا اور امام کے درمیان پائے جانے والے ابہام کی نقاب بھی کھینچ پھینکی۔ منصور الیمن نے آیت قرآنی ﴿ان اللہ کان علیماً خبیرا﴾ کی تاویل میں صراحت کے ساتھ اس خیال کا اظہار کیا کہ اس سے مراد امام علیہ السلام کی ذات ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ آیت قرآنی ﴿واعبدوا اللہ و لا تشرکوا بہ شیأً﴾ بھی دراصل امام کی طرف اشارہ کرتی ہے کیونکہ دراصل وہی اللہ ہیں تمام مخلوقات کے پیدا کرنے والے۔[۲۵۷] جعفر الصادقؑ سے منسوب ایک روایت کے ذریعے بھی اسی خیال پر دلیل لائی گئی کہ آپ کی ذات میں فی الواقع رب ذوالجلال ہی جلوہ گر تھا۔ اس روایت کے مطابق جعفر الصادقؑ نے فرمایا لوگو! تم ہمارے امور کو پوشیدہ رکھو اور ہمارے حکم بجالاؤ ہم تمہیں خلفاء بنا دیں گے جیسا کہ پچھلی امتوں میں ہم نے ان لوگوں کو خلفاء بنایا جنھوں نے ہماری اطاعت کی، ہمارے اسرار کی پردہ پوشی کی اور ہمارے احکام کی تعمیل کی تو ہم نے انھیں انبیاء و رسول بنا دیا اور ان ہی میں سے ملائکہ مقربین مقرر کیا۔ یہ پوچھے جانے پر کہ وہ ملائکہ کون تھے آپ نے فرمایا ان کے نام جبرئیل اور اسرافیل تھے۔[۲۵۸] انبیاء ہوں یا ائمہ، اسمٰعیلی کونی تصور کے مطابق یہ سب خدا کی مختلف ہیکلیں ہیں۔ یہ وہ حجاب ہیں جن میں خدا محتجب ہوتا ہے۔ کہا گیا کہ جعفر الصادقؑ کبھی چاند کی شکل میں ظاہر ہوئے اور کبھی آپ نے فاطمہؓ اور محمدؐ کا روپ اختیار کیا پھر آپ اپنی دائیں جانب ملتفت ہوئے تو حسنؓ کا مظہر سامنے آیا اور بائیں جانب حسینؓ کی شکل میں دکھائی دیئے۔ پھر اپنی اصل شکل میں لوٹ آئے اور فرمایا ھذا کلہٗ واحد بلسانٍ واحد۔ مزید فرمایا ھـذہٖ قمیصی و ملا بِسِی فی کُلِ وقتٍ و زمان۔[۲۵۹] علی زین العابدین کو اس دعویٰ سے متہم کیا گیا کہ انھوں نے اپنے بارے میں فرمایا کہ نحن و جوہُ الرحمٰن و بیوت الدیان اور یہ کہ انا کُل الکل و غایۃ الغایات۔[۲۶۰] امام المعز کی بعض دعاؤں میں حضرت علیؓ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ أنا عین اللہ الناظرہ علی عبادہٖ۔[۲۶۱] ان روایتوں نے جن کی بنیاد

پر دین فاطمی کی عمارت استوار کی گئی تھی نہ صرف یہ کہ توحید کے سلسلے میں گمراہ کن التباسات پیدا کئے بلکہ قرآن مجید کی تاویلات باطلہ نے بہت جلد فاطمی دعوت کی منزل گم کر دی۔

فاطمی ائمہ کی یہ انقلابی تحریک جو بنیادی طور پر عدل وانصاف کے نعرے کے ساتھ منظر عام پر آئی تھی منصبِ امامت پر اپنے نظری دعویٰ کے استحکام میں کچھ اس زور وشور سے آگے بڑھی کہ ان کی تاویلات نے ائمہ کو خدا کے منصب پر فائز کر دیا۔ اولیاء اور مومنین خدا سے مدد مانگنے کے بجائے اس کے مختلف مفروضہ ہیکلوں سے دعائیں مانگنے لگے۔ اسمٰعیلی دعاؤں کی کتابوں میں اس قسم کے کلمات نے مقبولیت حاصل کر لی جس میں مومن خدا کے بجائے محمدؐ سے استعانت کا طالب ہوتا:ــــــــــا

محمداہ۔ یا محمداہ۔ یا محمداہ انی استجیربك فاجرنی وانی استعین بك فاعنی وانی اتوکل علیك فلا تخذ لنی ......[۲۶۲]

فاطمی دعوت کے علمبرداروں نے اپنے سیاسی موقف کے استحکام کے لیے تراشیدہ روایتوں اور تاویلات باطلہ کا جس طرح کثرت سے استعمال کیا پروپیگنڈے کی اس فضا میں رفتہ رفتہ متبعین کو ایسا لگا گویا یہ سب کچھ وقتی سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے دین کا ثقہ تصور ہو۔ چونکہ سیاسی یا مذہبی معتقدات پر کسی کھلی صحت مند گفتگو کا دروازہ شروع سے ہی بند رکھا گیا تھا اس لیے عام متبعین کو اس بات کا اندازہ بھی نہ ہو سکا کہ دعوتِ ہادیہ کے پردے میں وہ بالآخر کس راستے پر چل نکلے ہیں۔ یا اللہ کے بجائے اسمٰعیلی اوراد و وظائف کی مجلسیں یا علیاہ یا فاطمتاہ یا حسناہ یا حسیناہ اور یا امام الزمان جیسی نامانوس اجنبی صداؤں سے گونج اٹھیں۔ صورت حال یہاں تک جا پہنچی کہ بسم اللہ کے بجائے بسم الله و بسم رسول الله و بسم امیرالمومنین علی بن مولانا ابی طالب و بسم مولاتنا فاطمة الزهراء و بسم مولانا الحسن...... و بسم الطیب ابی القاسم امیرالمومنین صلوت الله علیهم اجمعین۔ کا ورد اسمٰعیلی متبعین کا مذہبی شعار بن گیا۔[۲۶۳]

فاطمی داعیوں نے قرآن مجید کے صفحات میں ان خیالات کو پڑھنے کی کوشش کی جس کی نکیر کے لیے قرآن مجید کا نزول ہوا تھا۔ مثال کے طور پر سورہ اخلاص کو لیجئے جو غیر مصالحانہ توحید خالص کی دعوت سے عبارت ہے۔ دعوتِ فاطمی کے مؤسسین نے اس سورۃ سے پنجتن پاک کا عقیدہ برآمد کیا۔ کہتے ہیں کہ کسی نے جعفر الصادقؑ سے رب کی صفات کے بارے میں سوال کیا۔ آپ نے فرمایا پانچ

کلمے ہیں:الـلـه احد، محمد الصمد، فاطمه لم يلد الحسن ولم يولد الحسين ولم يكن لاميـر الـمـومـنين علي بن ابي طالب كفواً احد۔[۲۶۴] باطنی دروازوں سے وحی ربّانی پر شب خون مارنے والوں نے غایت وحی کو اس قدر مسخ کر دیا کہ قرآن کے ظاہری متن کے سلسلے میں سخت التباسات پیدا ہو گئے۔ تاویل کے مستند علم سے صرف کبار داعیوں کے علاوہ اور کوئی واقف نہ تھا سو متن قرآنی میں عام انسانوں کی رہنمائی کا کوئی سامان نہ رہ گیا۔ جب الفاظ معانی سے خالی ہوں اور ان کے بارے میں یہ تاثر عام ہو کہ ان کے حقیقی مفاہیم سے اسمٰعیلی ائمہ اور ان کے کبار داعیوں کو ہی واقفیت ہے پھر عام لوگوں کے لیے وحی ربانی میں دلچسپی کا ختم ہو جانا فطری تھا۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب روایتیں یہ بھی بتاتی ہوں کہ آپؐ نے فرمایا کہ اے علیؓ تم میں ﴿قل هو الله احد﴾ کی مثل یا شبیہ ہے جسے ایک بار پڑھنے کا ثواب پورا قرآن پڑھنے کے برابر ہے۔[۲۶۵]

امام کی قمیص میں خدا کی جلوہ گری اور مختلف ادوار میں مختلف ائمہ میں اس کے ظہور کے عقیدے نے بالآخر مومنین کو اولیاء کی اتباع کے بجائے ان کی پرستش میں مبتلا کر دیا۔ امام کا ہر حکم غیر مشروط اطاعت کا سزاوار قرار پایا اور یہ خیال عام ہوا کہ امام کی تعظیم دراصل خدا کی تعظیم ہے۔ کہا گیا کہ سلمان فارسیؓ نے رسول اللہؐ کو ایک دن صرف اس لیے سجدہ کیا تھا کہ انھوں نے آپؐ کی پیشانی میں امامت کا نور دیکھا تھا۔[۲۶۶] نبیؐ اگر محض نور امامت کے سبب سجدے کا مستحق ہو سکتا تھا تو پھر سراپا امام کے آگے سجدہ ریزی سے کون سی چیز روک سکتی تھی۔ بعض فاطمی ائمہ نے علی الاعلان خود کو سجدے کا مستحق قرار دے ڈالا۔ انھوں نے اپنے گرد ہیبت و جبروت کا وہ ماحول طاری کر رکھا تھا کہ ان کے وزراء اور امراء بھی جب ان کے سامنے آتے تو ان پر کچھ ایسی ہیبت طاری ہوتی کہ وہ ولی السجود کے سامنے بلا تکلف سجدے میں گر جاتے۔[۲۶۷] اسمٰعیلی دعوت کی کتابیں مومنین کو یہ آداب سکھاتی تھیں کہ وہ امام کے سامنے اس طرح ادب سے کھڑا رہے جیسا کہ وہ نماز میں کھڑا ہوتا ہے۔ قاضی النعمان نے مومنین کو سجدہ کی ترغیب دلاتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص امام کو تعظیماً سجدہ کرے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔[۲۶۸]

بولایتک یا علی!

انبیاء، اوصیاء اور ائمہ کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ یہ سب کے سب ایک ہی ذات کی

مختلف ہیکلیں ہیں۔ البتہ ائمہ کو ان سبھوں پر خاص فضیلت حاصل ہے۔ ایسا اس لیے کہ اسمٰعیلی شارحین کے مطابق انبیاء سے بسا اوقات غلطیاں سرزد ہوتی رہیں جیسا کہ آنحضرتؐ کی غلطی پر قرآن مجید نے اس طرح تادیب کی:[۲۶۹] ﴿لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ جبکہ ائمہ تمام گناہوں سے معصوم و مامون ہیں اور اسی لیے ان کا رتبہ کسی نبیٔ مرسل سے چار درجے افضل ہے۔[۲۷۰] حضرت علیؓ کی ذات میں چونکہ امامت، وصایت، رسالت اور نبوت چاروں مراتب جمع ہوگئے،[۲۷۱] اس لیے بھی اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق ان کا مقام انبیائے مرسلین سے کہیں بلند ہے۔ کہا گیا کہ نہ جانے کتنے انبیاء کی نبوت صرف اس لیے ساقط ہوگئی کہ انھوں نے ولایت علیؓ کو قبول کرنے میں پس و پیش سے کام لیا۔[۲۷۲] راویوں نے یہ بھی کہا کہ علیؓ کے مقامِ بلند کے سبب خود رسولؐ اللہ نے ایک بار برسرِ مجلس علیؓ کا ہاتھ پکڑ کر اس امر کی شہادت دی کہ یا معشرالناس هذا علی اخی... والخليفة من بعدی ... وابو عترتی وساتر عورتی ومفرج كربتی ... وغافر خطيئتی۔[۲۷۳] محمدؐ پر علیؓ کی فوقیت ثابت کرنے کے لیے اس قسم کی تراشیدہ روایتیں بھی عام ہوئیں جن کے مطابق محمدؐ رسول اللہ جب شبِ معراج چوتھے آسمان پر پہنچے تو کیا دیکھتے ہیں کہ علیؓ کرسیٔ کرامت پر بیٹھے ہیں اور فرشتے ان کے چاروں طرف ان کی تسبیح و تقدیس میں مشغول ہیں۔ پوچھنے پر پتہ لگا کہ علیؓ کی بلند مقامی کے سبب فرشتے ان کی دیدار کے بہت مشتاق تھے سو اللہ تعالیٰ نے ایک فرشتہ خاص آپؓ کی صورت میں پیدا کیا اور دوسرے فرشتوں پر ان کی عبادت واجب کی۔[۲۷۴] کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ کسی نبی کی توبہ، کسی ولی کا تقرر، کسی وصی کی امامت اور کسی عامل کی اطاعت خواہ وہ اپنے آپ کو عبادت میں فنا کیوں نہ کرلے، اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی جب تک کہ وہ علیؓ کی ولایت کا اقرار نہ کرلے۔[۲۷۵] علیؓ کے سلسلے میں اس قسم کی غلوِ فکری فرقۂ اسمٰعیلیہ کی نظری شناخت قرار پائی حتیٰ کہ ان کے معتدل داعیوں نے بھی علیؓ کو اگر محمدؐ سے آگے نہیں بڑھایا تو پیچھے بھی نہیں رکھا۔ جیسا کہ آٹھویں داعی مطلق حسین بن علی کا فرمان ہے کہ محمدؐ اور علیؓ دونوں کا رتبہ اور درجہ برابر ہے، ایک کو دوسرے پر فضیلت نہیں۔ جس نے ایک کو دوسرے سے افضل سمجھا اس نے ایک کے بارے میں غلو کیا اور دوسرے کے سلسلے میں تقصیر کا مرتکب ہوا۔[۲۷۶] بعضوں نے یہ بھی کہا کہ محمدؐ تو صرف مستودع اور پیغمبر تھے جو ولایت علیؓ کا پیغام پہنچانے پر مامور تھے ورنہ اصل امامتِ استقراری کے حقیقی وارث تو علیؓ ہیں۔[۲۷۷] ورنہ آخر کیا وجہ ہے کہ محمدؐ خود کو یہ کہنے پر مجبور پاتے

ہوں: النظر الی وجه علی عبادة۔[۲۷۸]

تعطیلِ شریعت: اسلام کا باطنی دور

علیؑ کی ولایت کے تو اثنا عشری بھی قائل ہیں اور صوفیاء بھی۔ سنّی عملیات کی کتابوں میں بولایتک یا علیؑ کی گونج نامانوس نہیں اور اسی طرح ائمہ معصومین کو انبیاء سے چار درجے افضل سمجھنا اثنا عشری شیعوں کے ہاں بھی مقبول عام تصور ہے۔ البتہ جہاں سے اسمٰعیلیوں کا راستہ اہل تشیع کے دوسرے طائفوں اور سنّیوں سے الگ ہو جاتا ہے وہ اسمٰعیل کی امامت اور اس سے بڑھ کر محمد بن اسمٰعیل کے سلسلے میں یہ عقیدہ ہے کہ وہ ساتویں ناطق، ساتویں رسول[۲۷۹] اور قائم ہیں جنھوں نے دورِ محمدی کے ظاہر کو معطل کر دیا اور جن کی آمد پر شریعت کے باطنی دور کی ابتداء ہوگئی۔ اسمٰعیل کی حیثیت چونکہ ساتویں امام کی ہے اور یہ سات امام متمین کہلاتے ہیں یعنی جن کی تکمیل پر باطن کی ابتداء ہو اور ظاہر معطل ہو جاتا ہو، جیسا کہ جعفر بن منصور الیمن سے صراحتاً منقول ہے کہ ...وكذالك بعد تمام هؤلاء السبعة الائمة والخلفاء الثمانية يتم امر محمد الجسمانی وینفتح الدور الروحانی۔[۲۸۰] گو کہ تعطیلِ شریعت کے بارے میں اسمٰعیلی داعیوں میں اختلافات پائے جاتے ہیں البتہ راجح اور مقبولِ عام تصور یہی ہے کہ قائم القیامہ کے عہد میں شریعت کے احکام اٹھا لئے جاتے ہیں بالکل اسی طرح جیسے آدمؑ کے عہد میں کوئی شریعت نہ تھی۔[۲۸۲]

محمد بن اسمٰعیل سے شروع ہونے والا رسالۂ محمدی کا یہ دور اپنے پچھلے دور سے اتنا مختلف تھا کہ اس پر بجا طور پر ایک نئے دین کا گمان ہوتا تھا۔ ایسا اس لیے بھی کہ محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت صرف امام کی نہیں بلکہ ساتویں ناطق کی حیثیت سے ساتویں رسول کی بھی بتائی گئی جو اس نقطۂ نظر کے مطابق انبیائے سابقین آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور محمدؐ کے بعد اس سلسلے کی ساتویں کڑی ہیں۔[۲۸۳] اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اسمٰعیلی مذہب، جہاں ظاہر معطل اور باطن جاری ہے، دو محمدوں کا دین ہے۔ دونوں رسالت کے منصب پر فائز ہیں البتہ یہاں محمد بن اسمٰعیل کو محمد رسولؐ اللہ پر اس اعتبار سے فوقیت حاصل ہے کہ انھوں نے الناطق السابع کی حیثیت سے پچھلے دور کی تکمیل کی اور شریعت محمدی کے باطن کے انکشاف کے بعد اس کے ظاہر کو معطل کر دیا۔ بقول صاحبِ زہر المعانی: فكان محمد

بن اسمٰعیل متم الدور وخاتم الرسل المنتهیة الیه غایة الشرائع المختوم۔ اسمٰعیلی شارحین کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کا رتبہ تو یہ ہے کہ آپ کی رسالت پر خود محمد رسول ؐاللہ نے گواہی دی۔ جیسا کہ کلمۂ محمد رسول اللہ سے ظاہر ہے۔ ورنہ محمد رسول ؐاللہ کا خود اپنے حق میں گواہی دینا کیا معنیٰ رکھتا ہے۔ رہے عام مسلمان تو یہ لوگ جب پہلی بار اذان میں محمد رسول اللہ کہتے ہیں تو اس سے مراد محمد ؐبن عبداللہ کی رسالت پر شہادت قائم کرنا ہوتا ہے جبکہ دوسری بار اس سے مراد محمد بن اسمٰعیل کی رسالت کا اقرار ہوتا ہے۔[۲۸۳]

محمد بن اسمٰعیل سے شروع ہونے والا دین کا باطنی دور اس اعتبار سے اپنے سابقہ دوائر سے ممتاز بتایا گیا کہ اب تک پچھلے رسولوں نے علوم کی جو کھیتی لگائی تھی اس کی ثمر آوری کا کام ساتویں امام اور رسول محمد بن اسمٰعیل کے ذریعہ اپنے اتمام کو پہنچا بالکل اسی طرح جیسا کہ قصۂ یوسفؑ میں سات سال تک زراعت کی بات کی گئی ہے۔ محمد بن اسمٰعیل نے صرف پچھلے انبیاء کی فصل ہی اکٹھا نہیں کی بلکہ اس کھیتی سے باطن کی طرح اناج نکال لیا اور ظاہر یا بھوسی چوپایوں کے لیے پھینک دی۔[۲۸۴] اب جو لوگ ظاہر پرست ہیں وہ تو یقیناً شرعی تکالیف مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ جیسے امور کی پاسداری کو اتباع شریعت سے تعبیر کریں گے البتہ جو لوگ باطن یا مغز سے واقف ہو گئے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان اعمال شرعی کی واقعی غایت کیا ہے انھیں ان امور کو بجالانے کی کوئی حاجت نہ ہوگی۔[۲۸۵]

دین کے اس باطنی دور میں ظاہری شریعت کی اہمیت یکسر ختم ہوگئی۔ کہا گیا کہ قائم کا عہد محض تاویل سے عبارت ہے ان کی کوئی شریعت نہیں بلکہ ان کا تو کام ہی یہ ہے کہ وہ تاویل محض کے اکتشاف کے ذریعے تمام شریعتوں کو منسوخ کردیں۔[۲۸۶] بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ دورِ قائم کو ایک ایسے دور سے تعبیر کیا گیا جب احکامِ شریعت کی حکمتیں بتائی جائیں گی، تاویلات ظاہر کی جائیں گی لیکن ظاہری عمل کی طرف کسی کو دعوت نہ دی جائے گی۔ بقول المعز قائم یہ تو بتائیں گے کہ تیس روزے کیوں ہیں چالیس کیوں نہیں؟ یا یہ کہ پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ کے ساتھ دوسری سورتیں کیوں پڑھی جاتی ہیں اور دوسری دو رکعتوں میں ایسا کیوں نہیں ہے؟ البتہ وہ نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے کا حکم نہیں دیں گے۔[۲۸۷] گویا قائم کا عہد ایک ایسے دور سے عبارت ہے جب حدود و مراتب ساقط ہو جاتے ہیں[۲۸۸] اور جب علم بلا عمل کا دور دورہ ہوتا ہے۔[۲۸۹]

تاویل بنام تنزیل

اسمٰعیلی شارحین اپنے مخالفین کے مقابلہ میں اس نکتہ سے کہیں زیادہ آگاہ تھے کہ غایتِ متن کو تعبیر و تاویل کے فن سے شکست دینا کچھ مشکل نہیں اور یہ کہ تاویل کی یدِ طولیٰ پر جسے جتنی زیادہ قدرت ہوگی وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے متن کی تاویلات کو اتنی ہی قوت اور اعتماد کے ساتھ استعمال کر سکے گا۔ مناقب اور شانِ نزول کی روایتیں جو مختلف فرقوں نے اپنے ذہنی رجحانات کی تائید کے لیے رواج دے رکھی تھیں اور اختلاف قرأت کی مختلف روایتیں، ھکذا نزلت کی تکرار نے وحیِ ربانی پر باطنی علم کا تیشہ چلانے کے لیے مناسب ماحول فراہم کر دیا تھا۔ یہ تھا وہ ماحول جس میں رسولؐ اللہ سے منسوب اس قول مانزلت علی من القرآن آیة الا ولها ظاهر و باطن[۲۹۰] کی گونج تیز سے تیز تر ہوتی گئی۔ متن قرآنی پر تاویل باطنی کا یہ حملہ اب تک کا سب سے کاری وار تھا جس نے نہ صرف یہ کہ ظاہری متن کو بے جان اور معطل کر کے رکھ دیا بلکہ آگے چل کر اس خیال کے زیر اثر علمائے باصفا نے امت کے ہاتھوں میں مختلف باطنی قرآن تھما دیئے۔ اس طرح ایک سیاسی دعوت جو بنیادی طور پر اپنے زمانے میں اصلاحِ احوال کے لیے اٹھی تھی اور جس کا دعویٰ تھا کہ وہ آلِ فاطمہؑ کی تنصیب امامت کے ذریعہ فکری اور سیاسی زوال کا سدِّ باب کر پائے گی، بدقسمتی سے ایک ایسے منہج فکری کے تعارف اور اس کے استحکام کا ذریعہ بن گئی جو تب سے اب تک مختلف سطحوں پر غایتِ وحی سے مسلسل مزاحم ہوتا رہا ہے۔ اثناعشری شارحین کی طرح قرآن مجید کی باطنی یا اسمٰعیلی تاویل بھی اس خیال سے عبارت ہے کہ نزولِ قرآن کا بنیادی مقصد ولایۃ علیؓ پر دلیل لانا ہے۔ تاویل کے اس باطنی منہج کی تراش و خراش میں اسمٰعیلی شارحین نے ہندی، یونانی، یہودی، عیسائی اور اہل ظاہر کے علاوہ اثناعشری طریقۂ تاویل سے بھی خاطر خواہ استفادہ کیا ہے۔ بلکہ امامت پر دلیل لانے والی بعض تاویلات تو بعض اثناعشری مفسرین کا نتیجۂ فکر معلوم ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر ﴿الم تر الی الذین اوتوا نصیبا من الکتاب یومنون بالجبت و الطاغوت﴾ کی تاویل میں مؤید نے جبت و طاغوت سے خلیفۂ اول اور خلیفۂ ثانی مراد لیا ہے جو اثناعشری تفسیر صافی کے عین مطابق ہے۔[۲۹۱] اسی طرح ﴿والتین والزیتون وطور سینین وھذا البلد الامین﴾ کے بارے میں اسمٰعیلی علماء کا کہنا کہ یہاں التین سے مراد امام حسنؓ،

الزیتون سے امام حسینؓ، طور سینین سے حضرت علیؓ اور البلد الامین سے محمد رسولؐ اللہ ہیں، تفسیر صافی کے عین مطابق ہے۔ جس سے کم از کم اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ باطنی تاویل کے اسرار و رموز سے صرف اسمٰعیلی شارحین ہی آگاہ نہیں ہیں اور یہ کہ اس فن کی ترتیب و تنظیم میں ان حضرات نے اپنی جودتِ طبع کے علاوہ اس عہد کے دوسرے مآخذ سے بھی بھرپور استفادہ کیا ہے۔

گو کہ اسمٰعیلی شارحین کے مابین تاویل میں بسا اوقات ناقابلِ تطبیق اختلافات سامنے آتے ہیں البتہ اس بارے میں سبھوں کا اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی ہر آیت کے پیچھے تنصیب ولایۃ اور اس کے تسلسل سے متعلق کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور پایا جاتا ہے۔ کواکب و افلاک کا بیان ہو یا لوح و قلم کا تذکرہ، مشکٰوۃ و مصباح کی بات ہو یا فجر و لیل کا قرآنی بیان، اسمٰعیلی شارحین ہر جگہ فاطمی اہل بیت اور ان کے ائمہ کے سلسلے میں کوئی نہ کوئی اشارہ ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ اور چونکہ ان تعبیرات میں کسی طئے شدہ اصول کی پاسداری لازم نہیں ہوتی اس لیے قاری کو یہ سہولت حاصل رہتی ہے کہ وہ جب چاہے قرآن مجید کی کسی بھی آیت میں وصایۃ و امامت کا بیان پڑھ سکتا ہے۔ اس خیال کی قدرے تفصیلی وضاحت کے لیے کتاب الکشف سے سورۃ الفجر کے بعض بنیادی تاویلی نکات ملاحظہ ہوں۔ صاحبِ کتاب الکشف کے مطابق الفجر سے مراد محمد رسولؐ اللہ، لیال عشر سے حضرت علیؓ، الشفع سے حسنؓ، الوتر سے حسینؓ اور اللیل سے فاطمہؓ مراد ہیں۔ عاد سے ظالم اوّل کی طرف اشارہ ہے جو اسمٰعیلیوں کے ہاں خلیفۂ اوّل کے لیے رائج تلمیح ہے۔ ارم ذات العماد حضرت علیؓ کی ذات ہے کہ آپ کی حیثیت عماد الدین کی ہے۔ وثمود الذین جابوا سے مراد ظالم ثانی عمر فاروقؓ ہیں۔ فرعون سے ظالم ثالث کی طرف اشارہ مقصود ہے جو اسمٰعیلی داخلی حلقہ میں خلیفۂ ثالث کے لیے معروف اصطلاح ہے۔ الذین طغوا فی البلاد سے مراد معاویہؓ، عمرو بن عاصؓ اور دوسرے اصحابِ جمل ہیں۔ صوت عذاب حضرت علیؓ کی تلوار ہے۔ یتیم سے حضرت علیؓ کی طرف اشارہ مقصود ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تاکلون التراث میں ان لوگوں کو متنبہ کیا گیا ہے جنھوں نے حضرت فاطمہؓ کی میراث غصب کر لی تھی۔[۲۹۲] ان تشریحی نکات سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ماہرین تاویلات نے اپنے موقف کو احق ثابت کرنے کے لیے قرآن کو کس طرح سیاسی پروپیگنڈے اور پارٹی مینی فیسٹو کی طرح پڑھنے پڑھانے کی کوشش کی۔

گذشتہ صفحات میں ہم آیت قرآنی ﴿انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ کی اسمٰعیلی تاویل کے حوالے سے یہ بتا چکے ہیں کہ کس طرح اس آیت کو آیتِ وصایۃ کے طور پر پڑھنے کی کوشش بالآخر شارحین کو رسولؐ اللہ کے اگلے پچھلے گناہوں کی تحقیق و افشا کی طرف لے آئی۔ ذنبِ رسولؐ کی تلاش میں یہ لوگ قیاس کی مختلف وادیوں میں جا نکلے۔ کسی نے کہا کہ آپؐ کا پچھلا گناہ یہ تھا کہ آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کو ان اسرار سے آگاہ کر دیا جس کے وہ مستحق نہ تھے اور اگلا گناہ یہ تھا کہ آپؐ نے اپنی ایک بیوی کو اس خبر سے مطلع کر دیا کہ تمہارے والد ظلم و جبر سے میری جگہ حاصل کریں گے۔[۲۹۳] کسی نے کہا کہ آیت قرآنی ﴿ان الله وملئكته يصلون على النبى يا ايهاالذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ اور اس کے ملائکہ وصی کو نبی کے پیچھے رکھتے ہیں سوائے لوگو! جو ایمان لائے ہو تم بھی وصی کو نبی کے پیچھے رکھو یعنی اس آیت سے خلیفہ بلافصل پر استشہاد مقصود ہے۔[۲۹۴] اسی طرح ﴿ذرنی والمكذبين﴾ کا اشارہ ان لوگوں کی طرف بتایا گیا جنھوں نے ولایۃ علیؓ کا انکار کیا۔[۲۹۵] کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اصل مشرکین تو وہ لوگ ہیں جنھوں نے علیؓ کی ولایۃ میں شرک کیا اور ان ہی کے بارے میں یہ تخذیرِ قرآنی وارد ہوئی ہے ﴿لئن اشركت ليحبطن عملك﴾ یعنی اے رسول! تم نے علی کے علاوہ کسی اور پر نص کی تو تمہاری رسالت ساقط ہو جائے گی۔[۲۹۶] اور ایسا کیوں نہ ہو جب ﴿واذا اخذنا ميثاقكم﴾ سے یہ شارحین واقعۂ میثاقِ وصایۃ مراد لیتے ہوں جو ان حضرات کے بقول غدیرخم میں پیش آیا تھا۔[۲۹۷] ﴿واذا نودى للصلوٰة من يوم الجمعة...﴾ کی آیت میں ان حضرات نے نمازِ جمعہ سے محمد رسولؐ اللہ کی دعوت اور ذكر الله سے حضرت علیؓ کی ذات مراد لی۔[۲۹۸] ﴿ذالك الكتاب﴾ جو کشافی ذہن کے لیے کتاب کائنات کا استعارہ تھا، اہل تاویل کے نزدیک حضرت علیؓ کی طرف اشارہ قرار پایا۔ ﴿الله نور السمٰوات﴾ میں نور سے نورِ ائمہ، مشكوٰة سے حضرت فاطمہؓ، مصباح سے حضرت حسینؓ، فى الزجاجه سے حضرت فاطمہؓ جو ﴿كوكب درى﴾ کی مانند ہیں مراد لی گئیں۔[۲۹۹] اس قبیل کی تاویلات نے فاطمی خلافت اور ان کے داعیوں کے لیے بعض حلقوں میں نظری، سیاسی اور روحانی جواز کا سامان تو شاید فراہم کر دیا ہو البتہ جو لوگ ان تاویلات پر ایمان لے آئے ان کے لیے غایت وحی سے آگہی کا امکان جاتا رہا۔

ان تاویلات نے وحی ربّانی کو بازیچۂ اطفال بنا کر رکھ دیا۔ ایک ہی آیت کی تاویل میں کبار داعیان اور ائمہ تاویلات کی مختلف وادیوں میں جا نکلے۔ تفنن طبع کے اس غیر ذمہ دارانہ مظاہرے نے تاویلات کے نام پر ایک طرح کی دانشورانہ انارکی کو جنم دیا۔ مثال کے طور پر الف، لام، میم (الٓمٓ) کی تاویل کو لیجئے جس کے بارے میں اسمٰعیلیوں کا خیال ہے کہ حروف مقطعات کا علم ان کا امتیازی سرمایہ ہے۔ المعز کے مطابق یہ تینوں حروف حدود روحانیہ علویہ پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کے اوپر نہ کوئی نقطہ ہے اور نہ علامت۔[۱۰۰] البتہ مؤید کے نزدیک الف اور لام اللہ تعالیٰ کے دو روحانی نام ہیں اور میم اس کا جسمانی نام ہے۔ ان تینوں حروف کی قسم کھا کر وہ یہ کہتا ہے کہ یہ حضرت علیؓ کی صفت ہے۔[۱۰۱] اس کے برعکس بدر الجمالی کا موقف ہے کہ الف سے القلم، لام سے لوح اور میم سے وہ شئے مکتوب مراد ہے جو اس لوح میں لکھی ہوئی ہے۔ اور یہی اس بات کا سبب ہے کہ الـــــــــم کے بعد ذالك الـكـتـاب کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔[۱۰۲] تاویلات کی اس متحارب رنگ آمیزی میں سائل کے لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو گیا کہ وہ کس تاویل کو قرین ثواب سمجھے اور کسے مسترد کر دے۔

بعض اوقات ان تاویلات کے ذریعے ماضی اور مستقبل کی تاریخ کو منکشف (uncode) کرنے کی کوشش بھی کی گئی تا کہ قاری کو یہ بتایا جا سکے کہ فاطمی خلافت کا ظہور تاریخ کی الٰہی اسکیم کا حصّہ ہے جس کی خبر متن قرآنی کے باطن میں پہلے ہی سے موجود ہے۔ ﴿الٓمٓ غلبت الروم﴾ کی وہ تاویل جو امام حاکم کے باب الابواب سیدنا حمید الدین نے پیش کی ہے اس قبیل کی ایک بہترین مثال ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک بار رسول اللہ نے حضرت علیؓ سے یہ فرمایا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ میری امت تمہارے بارے میں وہ کہہ دے جو نصاریٰ نے عیسیٰؑ کی شان میں کہہ دیا تھا تو میں تمہاری شان میں ایسی باتیں کہتا جس کے سبب لوگ تمہارے وضو کا پانی اور پیر کے نیچے کی مٹی جمع کرتے اور اس سے شفا حاصل کرتے۔ اس روایت سے یہ نکتہ برآمد کیا گیا کہ حضرت علیؓ عیسیٰؑ کے مثل ہیں اور آپ کے شیعہ روم سے عبارت ہیں۔ سو آیت ﴿غلبت الروم﴾ میں دراصل اہل بیت اور شیعانِ علیؓ کے ساتھ پیش آنے والی تاریخ کی خبر دی گئی ہے۔ اولاً شیعہ مخالفین کے ہاتھوں مغلوب ہو جائیں گے ﴿وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾ پھر وہ ائمہ حق کی مدد سے اپنے مخالفین پر غلبہ حاصل کر لیں گے۔ ﴿فی بضع سنین﴾، یہ سب کچھ سات سالوں میں ہو جائے گا۔ پھر جیسا کہ خدا کا فرمان

ہے ﴿للہ الامر من قبل و من بعد﴾ یعنی امر ربّی کا نفاذ جیسا کہ عہد رسولؐ اللہ میں تھا اسی طرح مخالفینِ شیعہ کے مغلوب ہونے کے بعد ہوگا۔ دین خالص پوری طرح قائم ہو جائے گا اور امامت ذریت طاہرہ کی طرف لوٹ جائے گی۔ رہی یہ بات کہ الف، لام، میم کے تین حروف اس آیت کی ابتدا میں کیوں آئے ہیں تو اس سے دراصل اس خبر کی عقدہ کشائی مقصود ہے کہ تین ظالم حضرت علیؓ کا حق چھین لیں گے۔ حروف کی عددی قدر کی ترتیب و تنظیم سے، جس میں کسی متعینہ اصول کا فقدان ہے، بنوامیہ اور آلِ عباس کے ظالموں کا سراغ بھی بعض دوسری آیتوں کی مدد سے لگایا گیا اور اس خیال پر دلیل قائم کی گئی کہ تاریخ کے اس لمحہ پر فاطمی خلافت کا ظہور امر ربّی ہے، خدائی اسکیم کا حصّہ ہے جس کی تفصیلی خبر متنِ قرآنی کے باطن میں موجود ہے اور کیوں نہ ہو جب اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے کہ وما فرتنا فی الکتاب.....الخ

متنِ قرآنی کو اپنے سیاسی رجحانات کے تابع کرنے کی یہ مہم بالآخر اسمٰعیلی شارحین کو تحریفِ قرآن کے راستے پر لے آئی۔ بعض اثناعشری مفکرین کی طرح اسمٰعیلی شارحین نے بھی اس خیال کا برملا اظہار کیا کہ حضرت علیؓ نے ایک علیحدہ قرآن جمع کیا تھا جسے اہل ظاہر نے قبول نہیں کیا اور جس میں قرآن کی بعض آیات مختلف تبدیلیوں کے ساتھ پائی جاتی تھیں۔[۳۰۳] قرآنِ مجید کی یہ مفروضہ آیات جسے اسمٰعیلی علماء اہل بیت کی قرأت سے تعبیر کرتے تھے ان اضافوں سے عبارت تھی جن سے حضرت علیؓ کی وصایۃ یا امامت پر استشہاد مقصود تھا۔ مثال کے طور پر ﴿یا ایها الرسول بلغ ما انزل علیك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ کے بارے میں کہا گیا کہ قرأتِ اہل بیت کے مطابق اس آیت میں من ربك کے بعد فی علی کے الفاظ بھی پائے جاتے تھے۔[۳۰۴] ﴿فاذا فرغت فنصَب﴾ دراصل فاذا فرغت فنصِب (ص پر زیر) وارد ہوا تھا جس سے علیؓ کی تنصیب منصبی مقصود تھی۔ کسی نے کہا کہ آیت قرآنی ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علینا جمعه و قرانه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علینا بیانه﴾ دراصل اس طرح نازل ہوئی تھی: لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علیّاً جمعه و قرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علیّاً بیانه۔ جس سے دراصل یہ بتانا مقصود تھا کہ جمع اور قرأت کا کام علیؓ کے ذمّہ ہے۔ تمہارا کام تو اے رسولؐ یہ ہے کہ جب وہ پڑھیں تو تم ان کا اتباع کرو۔ ثم ان علیّاً بیانه یعنی تشریح و تعبیر کی ذمہ داری

بھی علیؓ کے سر ہے۔[۳۰۵]

تاویلات کی اس گرم بازاری نے جہاں ایک طرح کی دانشورانہ انارکی کو جنم دیا وہیں حق تاویل پر ائمہ اور داعیان کی اجارہ داری قائم ہو جانے سے اب عام لوگوں کے لیے متن قرآنی بے جان اور منجمد الفاظ کا ایک ایسا مجموعہ بن کر رہ گیا جس کی افادیت مشکوک تھی۔ جب یہ خیال عام ہو کہ مطالب قرآنی سے صرف وہی لوگ آگاہ ہو سکتے ہیں جن کے پاس علم تاویل سینہ بہ سینہ ائمہ سے منتقل ہوا ہو تو ایسی صورت میں عام لوگوں کے لیے وحی کے چشمۂ صافی سے اکتساب کا امکان کیسے برقرار رہ سکتا تھا؟ اہل تاویل نے یہاں تک کہہ ڈالا کہ غایت وحی سے یا تو خدا آگاہ ہے یا وہ خود جو الراسخون فی العلم کے منصب پر فائز ہیں جیسا کہ ان کے خیال میں ﴿وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ﴾ سے ظاہر ہے۔ اہل تاویل کے نزدیک اس آیت میں الا اللہ پر وقف کرنا درست نہیں کہ تاویل کا علم خدا کے علاوہ ان علماء کو بھی ہے جو علم میں راسخ ہیں مثلاً انبیاء، اوصیاء اور ائمہ وغیرہ۔[۳۰۶] علمائے باطن کی تاویلات کو قرآنی سند عطا کئے جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد اسمٰعیلی حلقوں سے ایسے اصحاب باطن نکل آئے جنھوں نے ظاہری اعمال ترک کر دیئے اور محرمات کو اپنے اوپر مباح کر لیا۔ فکر ونظر کی انارکی نے بالآخر الدعوۃ الھادیۃ کے نقباء کی راہ گم کر دی۔[۳۰۷] قرآن مجید جو کبھی اکتشافی ذہن کا نقیب سمجھا جاتا تھا ایک ایسے پر اسرار اور پیچیدہ وثیقہ کے طور پر دیکھا جانے لگا جس کے مطالب کے بارے میں کوئی بات وثوق سے کہنا مشکل تھی کہ تاویلات کی کتابیں کسی ذہنی تعذیر وتعذیب سے کم نہ تھیں۔ اسمٰعیلی داعیوں اور ان کے متبعین کی بہترین ذہنی صلاحتیں تاویل کی پیدا کردہ تشتت فکری کا شکار ہو گئیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس منہج تعبیر نے اکتشافی ذہن کو ایک طرح کے سفرِ معکوس سے دوچار کر دیا۔

قرآن الاُمہّ بنام قرآن الأئمہ

اسمٰعیلی متبعین کے حلقوں میں اس خیال نے قبولیتِ تامہ اختیار کر لی کہ مروجّہ قرآن اولاً تو اپنے اصل نسخے سے مطابقت نہیں رکھتا کہ اصل قرآن، جس میں بعض داعیوں کے مطابق مصحف فاطمہؓ کے اجزاء بھی شامل تھے، اب قائم کے ظہور تک لوگوں کی نگاہوں سے مستور کر دیا گیا ہے۔ ثانیاً،

باطنی معنیٰ سے آگہی کے بغیر متنِ قرآنی مومنین کو کچھ بھی فائدہ نہیں دے سکتا۔ ثالثاً علمائے تاویل نے وحی ربانی کا تمام تر عرق اپنی کتابوں میں کشید کر لیا ہے جس کی تعلیم مستحقین کے لیے مخصوص ہے۔ گویا اہل ظاہر کا یہ قرآن الفاظ کا ایک ایسا خالی خولی ڈھانچہ ہے جسے عامہ (کالانعام) کی تلاوت کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے۔ بعض داعیوں نے قرآن مجید کو تحقیراً قرآن الأمّہ سے موسوم کیا[۳۰۸] اور اس کے مقابلہ میں اخوان الصفا کو قرآن الأئمّہ کا مرتبہ عطا کیا جسے اسمٰعیلی حلقوں میں ہمیشہ سے علوم و معرفت کے لازوال ماخذ کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہا ہے اور جس کا غیر قرآنی اور غیر عقلی دائرۂ فکر صدیوں سے مسلم ذہن سے مزاحم ہے۔

اخوان الصفا کے مرتبین نے بعض دھاردار سوالوں کو کچھ اس طرح ترتیب دیا کہ عام ذہنی سطح کا آدمی چند ثانیے کے لیے مبہوت ہو جائے اور اسے ایسا محسوس ہو گویا رموزِ شریعت سے آگہی کی شاہِ کلید ان مستور داعیوں کے ہاتھوں میں ہے جو نہ صرف یہ کہ احکام کی حکمتوں اور ان کے باطن سے بخوبی واقف ہیں بلکہ انہیں ائمہ آلِ بیت سے متصل ہونے کے سبب ملائے اعلیٰ سے بھی آگہی حاصل ہے۔ ابتدائے آفرینش سے جو کچھ ہوتا آ رہا ہے مثلاً دورِ کشف، دورِ فترت اور دورِ ستر کے تمام حالات کے ماضی اور مستقبل سے وہ آگاہ ہیں۔[۳۰۹] اہل ظاہر کے علماء اسے یہ بتانے سے قاصر تھے کہ نماز پانچ ہی اوقات کیوں فرض کی گئی؟ حروف مقطعات طٰہٰ، حٰم کے کیا مطلب ہیں؟ عرش کے اٹھانے والے آٹھ لوگ کون ہیں؟ جہنم کے سات دروازے کون سے ہیں اور اس کے انیس فرشتوں سے کس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے؟ ہاروت و ماروت کا کیا مطلب ہے؟ دجال کی ماہیت کیا ہے؟ قصۂ موسیٰ میں بچھڑا سے کیا مراد ہے؟[۳۱۰] اس قسم کے دسیوں سوالات سے مخاطب پر حیرت و استعجاب کا گہرا تاثر قائم ہوتا۔ اسے یہ بات حیران کن لگتی کہ نماز کی افضلیت کے باوجود حائضہ کے لیے نماز کی قضا نہیں جبکہ روزے کی قضا کا حکم ہے۔ اس کے لیے یہ سمجھنا بھی دشوار تھا کہ بول و براز کے بعد تو طہارت کو کافی سمجھا جائے جب کہ جنابت کے بعد غسل لازم ہو۔ آخر کیا وجہ ہے کہ خدا نے کائنات کی تخلیق چھ دنوں میں کی؟ کیا وہ ایک لمحہ میں تخلیق پر قادر نہ تھا؟ ﴿سبع سمٰوات طباقا﴾ اور ﴿سبع من المثانی﴾ کی حکمت کیا ہے؟ ہاتھ پاؤں میں دس دس انگلیاں کیوں ہیں؟ ہر انگلی میں تین پور جبکہ انگوٹھے میں دو ہی کیوں ہیں؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ چہرہ میں تو سات سوراخ ہیں جب کہ باقی

بدن میں دو ہی سوراخ رکھے گئے ہیں ؎

کون پوشیدہ ہے اس پردۂ زنگاری میں

اہل تاویل کا کہنا تھا کہ رموزِ دین سے علمائے ظاہر نا آگاہ ہیں۔ ایسا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسرارِ دین پر صرف ائمۂ معصومین کو مطلع کیا ہے جو دین کے محافظ ہیں اس لیے دینِ حقیقی سے آگہی اور اس کی پیروی کے لیے لازم ہے کہ مومنین خود کو ائمۂ معصومین کی غیر مشروط اتباع میں دے دیں۔ اخوان الصفا جیسے قرآن الائمہ کہے جانے والے رسالے ہوں یا تاویل کی دوسری کتابیں ان سب کا ہدف صرف ایک تھا، وہ یہ کہ حضرت علیؓ اور ان کے فاطمی سلسلۂ نسب کی امامت پر دلیل لائی جائے۔[۳۱۱] مثال کے طور پر المجالس المویٔد یہ کو لیجئے جو کوئی چھے سو[۶۰۰] مجلسوں پر مشتمل ہے یہاں ہر مجلس کا بنیادی ہدف یہ ہے کہ وصایت علیؓ پر بااسالیب مختلف دلیل قائم کی جائے۔ مجالس مستنصریہ کا لب لباب بھی یہی کچھ ہے ہے جہاں طہارت وصلوٰۃ وغیرہ میں سات فرائض اور بارہ سنتوں کی موجودگی سے امام مستنصر کی طرف اشارہ مراد لیا گیا ہے جو انیسویں امام ہیں کہ بارہ اور سات کا مجموعہ انیس ہوتا ہے۔[۳۱۲]

علم حقیقت کی وہ تمام کتابیں جنھیں اسمٰعیلی اپنے اعلیٰ معارفِ علمی اور علوم باطنی کے سبب باعث افتخار سمجھتے رہے ہیں[۳۱۳] اور جن کی تعلیم حلقۂ خواص کے لیے مخصوص رہی ہے وہاں بھی دانشورانہ گفتگو کا محور ومرکز بس ایک ہی نقطہ ہے وہ یہ کہ لیل ونہار کی گردش ایک ایسے تاریخی سفر سے عبارت ہے جہاں اسمٰعیلی دعوت کے حاملین مسلسل روحانی مدارج طئے کرتے ہوئے ہیکلِ نورانی کی طرف بڑھ رہے ہیں جب کہ ان کے مخالفین (اضداد) اپنے اعمال کے سبب ہر لحظہ صخرہ یا سجّین میں دیئے جانے والے عذاب اکبر کی طرف اپنے قدم بڑھا رہے ہیں۔ اسمٰعیلی کونیات (cosmology) اور تنظیمی ڈھانچہ جس پر ہندی، یونانی اور عیسائی چرچ کے تنظیمی ڈھانچے کے اثرات نمایاں ہیں بآسالیب مختلف اس نکتہ کو ذہن نشین کراتی ہے کہ اسمٰعیلی دعوت پر لبیک کہنے والوں کی مثال ایسی ہے گویا ؎

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ

کہا گیا کہ اسمٰعیلی دعوت میں داخلہ کے نتیجے میں مستجیب کو امام الزماں کی تائید متصل ہونے لگتی ہے۔ یہ نقطۂ نور ہے جو سایہ کی طرح اس کے ساتھ رہتا ہے اور جس کی چمک اعمالِ خیر کے ساتھ مسلسل بڑھتی جاتی ہے۔ وفات کے وقت یہ نقطہ اس کے نفس کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے اور پھر یہی نفس

متجوہرہ کسی ایسے شخص سے متصل کر دیا جاتا ہے جو روحانی مدارج میں اس سے اعلیٰ ہو۔[۳۱۴] پھر جب یہ مستجیبِ اعلیٰ وفات پا جاتا ہے تو ان دونوں کے نفسِ متجوہرہ اپنے سے اعلیٰ مستجیب کے نفس سے متصل ہو جاتے ہیں۔ نفوس کے اس قسم کے مجمع کو ہیکلِ نورانی کہتے ہیں۔ پھر یہ سب کچھ مختلف تدریجی مراحل سے گزرتے ہوئے، جن کا طول طویل بیان ان کتابوں میں پایا جاتا ہے، کسی میوے، پھل یا پاکیزہ پانی کی شکل میں متشکل ہوتے ہیں۔ امام اور ان کی پاکیزہ بیوی جب اس پھل یا پانی کو استعمال کرتے ہیں تو زوجۂ طاہرہ کے ہاں یہ نطفہ جمع ہوتا ہے اور اس طرح امامِ نومولود کے نفس سے طیب نفوس کے اتصال کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ اماموں کی بیویاں ایامِ حیض میں مبتلا نہیں ہوتیں جیسا کہ اس خیال کے مطابق ﴿انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس ویطھرکم تطھیرا﴾ سے ظاہر ہے۔

رہے وہ لوگ جنھوں نے اسمٰعیلی دعوت کا انکار کیا تو ان کے برے اعمال صورت ظلمانیہ کی شکل میں متشکل ہوتے ہیں جو بوقتِ وصال اس کی وحشت کا سبب بنتے ہیں۔[۳۱۵] یہ صورتِ ظلمانی کبھی خلا میں بھٹکتی ہے اور کبھی انسانوں میں داخل ہو کر اسے وساوس میں مبتلا کرتی اور گناہوں پر آمادہ کرتی ہے۔ یہی ظلمانی صورتیں کبھی شیاطین اور عفریت کی شکل اختیار کرتی ہیں[۳۱۶] اور کبھی تنّین کی طرف سے ان ظلمت گاہوں کا سفر کرتی ہیں جنھیں خبیث روحوں کے مرکز کی حیثیت حاصل ہے۔[۳۱۷] پھر ان ہی میں سے بعض ظلمانی صورتیں زمین کی طرف اترتی ہیں جہاں یہ غذا کی شکل میں متشکل ہوتی ہیں اسے کھانے والے لوگ ایسی اولادوں کو جنتے ہیں جو انبیاء اوصیاء اور ائمہ کی مخالفت میں پیش پیش ہوتے ہیں۔ بسا اوقات ائمہ کی لعنتوں کے نتیجے میں بھی ایسے لوگ پیدا ہوتے ہیں جو لوگوں کے اعمال کے نتیجے میں ان پر مسلط کئے جاتے ہیں جیسا کہ حجاج بن یوسف، جو اس خیال کے مطابق، حضرت علیؓ کی لعنتوں کے نتیجے میں اہل عراق پر مسلط کیا گیا تھا۔ ائمہ کے مخالفین (اضداد) موت کے بعد جب مٹی میں مل جاتے ہیں تو وہ آبخارات بن کر اوپر چڑھتے اور پھر عذاب کی بجلیوں اور ہلاک کرنے والی بارش کی شکل میں نیچے آتے ہیں۔ پھر وہ نباتات وحیوانات کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں اور ان انسانوں کی غذا بنتے ہیں جن میں قبولِ حق کی کچھ بھی صلاحیت نہیں ہوتی جیسے زنج، بربر اور ترک قومیں۔ پھر یہ ستّر قالب بدلتے ہوئے مختلف جانوروں، پرندوں اور ہولناک حیوانوں کی شکل میں

ظاہر ہوتے ہیں یہاں تک کہ قائم اسے اپنے ہاتھ سے ذبح کر ڈالیں۔ پھر یہ آگ میں جل کر بخارات کی شکل میں عقدتان میں پہنچتے ہیں۔ ان کی آخری منزل صخرہ یا سجّین ہے جو کرۂ زمین کے عین وسط میں واقع ایک ایسی جگہ ہے جو ائمہ کے مخالفین پر عذاب کے لیے مخصوص کی گئی ہے۔[۳۱۸]

ان معارف ومفروضات کی علمی حیثیت سے قطع نظر تاویل وحقائق کی کتابوں نے کمال حکمت کے ساتھ سیاسی پروپیگنڈے کو مذہب اور فلسفہ کی زبان عطا کر دی۔ بلکہ یہ کہیے کہ دین اور فلسفہ کو خلافتِ فاطمیہ کی نظری خدمت پر مامور کر دیا۔ رسول اللہ سے منسوب ایک حدیث ان اللہ اسّس دینہ علی مثال خلقہ لیستدل بخلقہ علی دینہ و بدینہ علی توحیدہ کی بنیاد پر اسمٰعیلی داعیوں نے سات افلاک، سات سیارے اور بارہ برجوں کے مقابل سات نطقاء، سات ائمہ اور بارہ نقباء پر دلیل قائم کی اور اس خیال کا اظہار کیا کہ مدبّر عالم عقل عاشر نے زمین کو مرکز قرار دیتے ہوئے اس کے گرد دوسرے افلاک کو گردش دی۔ حقائق کی کتابوں میں میزان الدیانہ کی بنیاد بطلیموسی نظام پر رکھی گئی۔[۳۱۹] کہا گیا کہ عاشر مدبّر نے سات سیارے بنائے جن میں صرف چاند تاریک ہے اور باقی اپنے ذاتی نور سے چمکتے ہیں۔ کائنات کا یہ قدیم تصور جس پر اسمٰعیلی حقائق کی بنیادیں اٹھائی گئی تھیں اور میزان الدیانہ کی ترتیب عمل میں آئی تھی ہمارے تصور کائنات کی تبدیلی کے ساتھ ہی ساقط الاعتبار ہو گیا۔ البتہ مابعد الطبیعاتی مسائل نے علوم ناموسیہ شرعیہ کی جو گرد اٹھائی تھی اس نے آنے والی صدیوں میں اسمٰعیلی حلقوں سے باہر بھی عالم بالا کے شائقین کو طرح طرح کے التباسات میں مبتلا رکھا۔

اسماعیلی دعوت بنام باطنی خلافت

فاطمی خلافت کے خاتمے اور منگولوں کے ہاتھوں ۱۲۵٦ء میں قلعہ الموت کے سقوط کے بعد اسمٰعیلی دعوت تصوف کے قالب میں پناہ لینے پر مجبور ہوئی۔ گو کہ صوفی خرقہ میں اسمٰعیلی داعیوں کی چلت پھرت کا معاملہ تاریخ میں پہلی بار پیش نہ آیا تھا کہ اس سے پہلے بھی تاجروں اور اہل تصوف کے نقاب میں اسمٰعیلی داعیوں کا مختلف علاقوں میں متحرک رہنا تاریخ سے ثابت ہے۔ دسویں صدی میں جب اسمٰعیلی خلافت اپنے نصف النہار پر تھی سندھ اور ہند کے دور دراز علاقوں میں صوفیاء کے روپ

میں اسمٰعیلی داعی وارد ہو چکے تھے۔[۳۲۰] البتہ سقوطِ الموت کے بعد نزاری اسمٰعیلیوں نے تصوف کو اپنے نظری قالب کا حجاب بنایا اور خاموش زیرزمین سرگرمیوں کے لیے پہلی بار طرق یا سلسلوں کی بنیاد ڈالی اور اس طرح دیکھتے دیکھتے خانقاہوں اور مزاروں کے پردے میں سہروردیہ، چشتیہ اور نعمت اللّٰہی ناموں سے دعوت کی بین الاقوامی تنظیم کا ایک زبردست جال بچھ گیا۔ ظاہری خلافت یا اقتدار کے خاتمہ سے دعوتِ اسمٰعیلیہ کو جو نقصان پہنچا تھا اب تصوف کے پردے میں باطنی خلافت کے قیام نے ان محرومیوں کا بڑی حد تک ازالہ کر دیا۔[۳۲۱] بلکہ بعض اعتبار سے باطنی خلافت کہیں زیادہ مؤثر ثابت ہوئی کہ اب جو لوگ سادات کے حوالے سے روحانی حکومت کے دعویدار تھے، اور جن کے آگے معتقدین کی جبینِ نیاز جھکی ہوئی تھی، ان کی اس روحانی سلطنت کو چیلنج کرنے والا کوئی نہ تھا اور نہ ہی کسی میں یہ دم خم تھا کہ وہ پیر کی نسبی عظمت، تفضیلِ علیؓ، پنجتن یا شریعت کی تحقیر اور طریقت وحقیقت کی فضیلت پر ان سے سوال کر سکتا۔ علیؓ اب قلندروں میں سب سے بڑے قلندر سمجھے جاتے جن کے نسبی رشتے اور باطنی شاگردی جسے یہ حضرات علم لدُنّی کہتے تھے، کے سبب پیر کو دینی اور روحانی زندگی کا سربراہ سمجھا جاتا اور جن سے بیعت کے بغیر اہل ایمان کی روحانی زندگی تشنگی کا احساس لیے رہتی۔

تصوف کے پردے میں اسمٰعیلی دعوت کی غیر معمولی کامیابی کا ایک سبب تو یہ تاریخی پسِ منظر تھا جہاں خفیہ اور زیرزمین تنظیم سازی شروع سے ہی اس کے مزاج کا ایک حصّہ بن گئی تھی۔ ثانیاً اہل تصوف کا یہ دعویٰ کہ ان کی دعوت غایتِ دین کی گہری معنویت سے عبارت ہے، ان کا تصورِ توحید اہل ظواہر سے بہت آگے کی چیز ہے، ان ہی معانی کی طرف اشارہ کرتے تھے جس کے محرمِ راز ہونے کا دعویٰ اسمٰعیلی داعیوں کو بھی تھا۔ ہمارے لیے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ خانقاہوں اور زاویوں کے قیام میں یا تصوف کو ایک مستقل دینی قالب عطا کرنے میں اسمٰعیلی دعوت کا رول کتنا ہے۔ البتہ اگر تیسری اور چوتھی صدی میں عالم اسلام کا سیاسی اور سماجی منظرنامہ اپنی تمام تر جزئیات کے ساتھ متصور کرنا ممکن ہو تو ہم اہل صفا کے لبادے میں متحرک کرداروں کے اصل عزائم کا کسی حد تک اندازہ کر سکتے ہیں۔

دعوتِ عباسیہ کے نقیب ہوں یا اسمٰعیلی دعوت کے حاملین، یہ جس خطرناک سیاسی ماحول میں ایک نئی امامت کی تحریک چلا رہے تھے وہاں افشائے حال کی صورت میں اس کی سزا موت سے کم نہ

تھی۔ دعوتِ عباسیہ کے نقباء نے اپنی بعض قیمتی جانوں کے اتلاف کے بعد مرکز سے دور خراسان کو اپنا مرکز بنایا۔ عباسی حکومت کے قیام کے بعد الرضا من آلِ محمدؐ کے انتخاب پر اہل خراسان کو دھوکے کا احساس ہوا۔[۳۲۲] یہاں تک کہ ابومسلم خراسانی جیسے کلیدی داعی کو خود عباسیوں کے ہاتھوں موت کا سامنا کرنا پڑا، اس صورت حال نے ان لوگوں کو زیرزمین پناہ لینے پر مجبور کر دیا جو السّفاح کے برسراقتدار آنے سے خوش نہ تھے۔ آلِ عباس کے عین حکمرانی کے اندر فاطمی دعوت کی زیرزمین توسیع اور بالآخر افریقہ میں اس کا ظہور اسی سیاسی بے چینی اور نظری تشنگی کے سبب تھا جس کے مطابق خلافت کے اصل سزاواروں کا ابھی ظہور میں آنا باقی تھا۔ ابتداء سے ہی اسمٰعیلی داعیوں نے اپنی تحریک پر سرّیت کا دبیز حجاب قائم رکھا حتیٰ کہ ابتدائی تین ائمہ، جنھیں ائمۂ مستور کہا جاتا ہے عام تاجروں کے بھیس میں سلامیہ اور شام کے بازاروں میں پھرا کرتے۔[۳۲۳] یہی حال بعض کبار اسمٰعیلی داعیوں کا تھا جنھوں نے اپنے اصل عزائم پر تجارت کی قبا ڈال رکھی تھی۔[۳۲۴] خراسان جہاں سے عباسی تحریک شروع ہوئی، آلِ بیت کے ہمدردوں کا مرکز بن گیا تھا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے بلاد وامصار میں آلِ بیت کے ہمدردوں کا حلقہ نہ تھا۔ اموی حکومت کی بساط جس طرح لپیٹی گئی اور جس طرح بنوامیہ کا خون حلال ہوا اس سے بھی تحریکِ آلِ بیت کے وسیع البنیاد اثرات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ایسی صورت میں حلقۂ آلِ بیت سے ایک نئی تحریک کی آبیاری عوامی سطح پر کچھ مشکل کام نہ تھا۔ ہاں نظامِ وقت کی نگاہوں سے اسے پوشیدہ رکھنا اس کی توسیع اور کامیابی کی بنیادی ضمانت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ قاہرہ میں فاطمی خلافت کے ظہور کے بعد بالکل ابتدائی مراحل میں مختلف بلاد وامصار میں جو داعی بھیجے گئے انھوں نے خود کو اہل صفا کے قالب میں پیش کیا۔ منگول حملوں سے قبل جب تصوف میں طرق کا سلسلہ وجود میں نہیں آیا تھا اس بات کا پتہ چلنا مشکل تھا کہ کس صوفی کے سیاسی رجحانات کیا ہیں؟ کہ تب عام طور پر حکمران صوفی کا سرپرست ہوتا اور صوفیوں کے عوامی رابطے اور روحانی برتری کے دعوے سلاطین کی حکمرانی کو استناد فراہم کرتے۔ البتہ منگول حملوں کے بعد جب عالمِ اسلام پر قیامت صغریٰ برپا تھی، مسلمانوں کی باہمی خانہ جنگی میں اسمٰعیلیوں کو مختلف گروہوں کے عتاب کا نسبتاً کہیں زیادہ سامنا تھا، تصوف ان کے لیے ایک آسان حجاب اور فطری قالب کے طور پر سامنے آیا۔

جیسا کہ ہم نے بتایا بغداد اور الموت کی تاراجی سے پہلے تصوف طرق یا سلسلوں کی شکل میں

متشکل نہ ہوا تھا۔ غزالی کی پرزورحمایت نے تصوّف کو دین کے ایک معتبر اور متبادل قالب کے طور پر متعارف تو ضرور کرا دیا تھا البتہ حنفی، شافعی یا حنبلی کی طرح قادری، چشتی جیسے لاحقوں کا رواج نہ ہوا تھا۔ تیرہویں صدی میں جب سخت نا مساعد حالات کے تحت اسمٰعیلی دعوت نے تصوف کا قالب اختیار کیا تو ان کی فطری تنظیمی صلاحیتوں اور داعیانہ اولوالعزمی نے طرق وسلسلوں کی طرح ڈال دی۔ ابتدائے عہد کے صوفیاء مثلاً حسن البصری (متوفی ۱۱۰ھ)، عبدالواحد بن زید (متوفی ۱۷۶ھ)، ابراہیم بن ادہم (متوفی ۱۶۲ھ)، فضیل بن ایاز (متوفی ۱۸۷ھ) کو کبھی اپنے متبعین کو سلسلوں میں منسلک کرنے یا انھیں باطنی خلافت سونپ کر دور دراز علاقوں میں بھیجنے کا خیال بھی نہ آیا تھا۔ اسمٰعیلی مشن پر مامور صوفیاء میں جنھیں دور دراز کے علاقوں میں توسیعِ دعوت کے لیے بھیجا گیا غالباً سب سے پہلا نام ابواسحاق شامی (متوفی ۳۲۹ھ) کا ہے جنھیں چشت بھیجا گیا تھا اور جنھیں چشتی سلسلے کا بانی مبانی قرار دیا جاتا ہے۔ ابواسحاق شامی کی اسمٰعیلی شناخت پر گو کہ سرّیت کا پردہ پڑا ہے لیکن جو لوگ چشتی سلسلے کی اصل حقیقت سے واقف ہیں ان کے لیے اس بات کا اندازہ کرنا چنداں مشکل نہیں کہ فاطمی خلافت کے عہد میں شامی جیسے نہ جانے کتنے اسمٰعیلی داعی دور دراز کے علاقوں میں دعوت کی توسیع کے کام میں مصروف تھے۔ یہ ان ہی داعیوں کی سعئ بلیغ کا نتیجہ تھا کہ عہدِ فاطمی میں ملتان جیسے دور دراز علاقے میں فاطمی خلیفہ کا خطبہ پڑھا جاتا تھا۔

تیرہویں صدی میں اسمٰعیلی داعیوں کو بڑے پیمانے پر تصوف کا قالب اختیار کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اب اس بدلی ہوئی صورتِ حال میں اپنی نظری شناخت کو پوشیدہ رکھنے اور اس کی مسلسل توسیع کے لیے یہ واحد مؤثر اسٹریٹجی رہ گئی تھی۔ اسمٰعیلیوں کے علاوہ بعض امامی شیعہ گروہوں نے بھی اہل تصوف کے لبادے میں اپنے عزائم کی تنظیم نو کی کوشش کی۔ مثال کے طور پر نور بخشیہ اور صفویہ سلسلوں کو لیجیے جو بظاہر تو شیعہ صوفیوں کا گروہ تھا جن کا مقصد تفضیلِ علیؑ کی تبلیغ تھا لیکن ان کے سیاسی عزائم انھیں براہِ راست تیموریوں سے ٹکّر لینے پر آمادہ کرتے رہے جس کے سبب ان کے ایک شیخ اسحاق الختّلانی اور ان کے مریدوں کو بغاوت کے جرم میں ۸۲۶ھ میں تیموریوں کے ہاتھوں زندگی گنوانی پڑی۔ نور بخشیہ کے سیاسی عزائم میں ایک شیعی ریاست کا قیام تھا لیکن تصوف کے پردے میں وہ ایک ایسے اسلام کے داعی رہے جہاں سنّی شیعہ سرحدیں اپنی معنویت کھو دیتی ہوں۔

کہا جاتا ہے کہ نور بخش جو بظاہر صوفی تھے اپنے سیاسی عزائم کے سبب شاہ رخ کے حکم پر گرفتار اور جلا وطن ہوئے۔[۳۲۵] ایک اور صوفی سلسلہ جس نے پندرہویں صدی کے ایران و خراسان اور آگے چل کر ہندوستان میں سنّی صوفی سلسلہ کی حیثیت سے زبردست مقبولیت حاصل کی، شاہ نعمت اللہ ولی کا نعمت اللّٰہی سلسلہ تھا جس نے علیؓ کی روحانی ولایت اور اس سے نسبت کو صوفی شیخ کے لیے لازم و ملزوم قرار دیا۔ نعمت اللّٰہی سلسلے کے بزرگ اپنے ناموں کے ساتھ شاہ لگاتے ہیں جو اگر ایک طرف ان کے محمد بن اسمٰعیل سے نسبی تعلق پر دال ہے تو دوسری طرف گویا اس بات کا اشارہ بھی کہ صوفی پیر کے بھیس میں دراصل اسمٰعیلی امام وقت نے پناہ لے رکھی ہے[۳۲۶] اور جن سے نزاری اماموں کے تعلق کا معاملہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اسمٰعیلی داعیوں نے اپنے سیاسی زوال کی بڑی حد تک تلافی باطنی خلافت کے استحکام کے ذریعہ کر لی اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ ان کی اس وسیع الاطراف دعوت سے دین کی دعوت ان علاقوں میں پہنچ گئی جہاں سیاسی حالات انتہائی نا مساعد بلکہ نا قابل نفوذ تھے۔ لیکن یہ اس سے بھی کہیں زیادہ تلخ حقیقت ہے کہ دین کا یہ تصور جو ان صوفیاء کے ذریعے لوگوں تک پہنچا وہ دین کی غلو آمیز اسمٰعیلی تعبیر تھی جس کی بنیاد تفضیلِ علیؓ، پنجتن، ہمہ اوست اور تصرفاتِ نگہ پیر علوی پر رکھی گئی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کے مقبولِ عام تصور میں اسمٰعیلی عقائد کچھ اس طرح رچ بس گئے کہ علماء کے لیے ان خیالات کی راست تطہیر کے بجائے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ انھیں تفرّدات اور شطحیات کی حیثیت سے قبول کر لیں۔

اہل تصوّف کی سیاسی وابستگی کے سلسلے میں ہمارے تاریخی مصادر میں بہت زیادہ معلومات نہیں ملتی اس لیے ہمارے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ صوفیاء کے مختلف سلسلے زیر زمین کن سیاسی ایجنڈوں پر کام کر رہے تھے۔ ہوسکتا ہے بعض چھوٹے موٹے سلسلے محض بڑے سلسلوں کی اتباع میں متشکل ہوئے ہوں اور ان کے بانیان یا تنظیم کاروں کے ذہنوں میں خلافت و امامت کے قیام کا کوئی اولوالعزم تصور نہ ہو۔ البتہ سہروردی اور چشتی سلسلے کی چلت پھرت پر اسمٰعیلی وابستگی کا احساس خاصا نمایاں ہے۔[۳۲۷] مودود چشتی (متوفی ۵۲۷ھ) جنھیں برصغیر میں سلسلۂ چشتیہ کا اہم بزرگ سمجھا جاتا ہے اور جن سے عثمان ہارونی، معین الدین چشتی، بختیار کاکی اور فرید الدین گنج شکر جیسے کبار ائمہ صوفیا کے

نام وابستہ ہیں، یہ سب کے سب دراصل اسمٰعیلی داعی تھے جو اپنے اپنے علاقوں میں دعوت کی خدمت پر مامور تھے۔ سندھ و پنجاب میں دعوت کا سب سے منظّم کام جن لوگوں نے انجام دیا وہ اسمٰعیلی داعی تھے جن کی محنت بالآخر فاطمی خلافت کے جزیروں کی شکل میں ملتان اور منصورہ میں طلوع ہوئی لیکن ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ اولاً محمود غزنوی نے اور کوئی اس کے ڈیڑھ سو سال بعد محمد غوری نے اسمٰعیلی ریاست کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔[۳۲۸] دسویں صدی عیسوی کے وسط سے بارہویں صدی کے وسط تک قاہرہ اور الموت قوت کے علامیہ کے طور پر دیکھے جاتے تھے لیکن جب فاطمیوں کو زوال آ گیا تو پھر انھیں غزنوی، غوری، سلجوقی، ایوبی اور پھر منگولوں کی مشترکہ مقاومت کا سامنا کرنا پڑا۔ ایسی صورت میں ان اسمٰعیلی داعیوں کے لیے اپنے سیاسی عزائم پر پردہ ڈالے رکھنا اسٹریٹجی کا حصّہ تھا۔ مسعود غزنوی کے عہد میں علی بن عثمان ہجویری (داتا گنج بخش) لاہور میں وارد ہوئے لیکن ان سے کوئی تعرض نہ کیا گیا کہ ایسا سمجھا جاتا تھا کہ اہل صفا بالعموم سیاسی وابستگیوں سے بالاتر ہوتے ہیں۔ تیرہویں صدی کے ہندوستان میں اس عہد کے چار کبار صوفیاء اپنے باہمی رابطے اور گہرے تعلق کے سبب چار یار کہلاتے تھے جن میں فریدالدین گنج شکر (متوفی ۱۲۶۶ء) نزیل پاک پٹن، جلال الدین بخاری (متوفی ۱۲۹۴ء) نزیل اُچ، بہاولپور، بہاءالدین ذکریا (متوفی ۱۲۶۷ء) نزیل ملتان اور لال شہباز قلندر (متوفی ۱۲۷۴ء) نزیل سہون کے نام شامل ہیں۔ آخر الذکر شہباز قلندر کی اسمٰعیلی شناخت ہر خاص و عام پر واضح ہے جس سے بقیہ تین یاروں سے ان کے تعلق اور ان کی اصل نظری شناخت کا بہت کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

سندھ و ہند کے علاقوں میں صوفیاء کی اسمٰعیلی وابستگی کا ایک اور ثبوت یہ ہے کہ برصغیر کی حد تک جو صوفی دہلی، اجمیر، ملتان، پنجاب وغیرہ میں وارد ہوئے وہ نہ صرف اسی عہد میں آئے جب اسمٰعیلی دعوت عروج پر تھی بلکہ شمالی ہند میں اپنی آمد سے پہلے ملتان کی فاطمی ولایت میں ان حضرات کی خاصی آؤ بھگت ہوتی رہی۔[۳۲۹] مثلاً خواجہ معین الدین اجمیری اور قطب الدین بختیار کاکی اجمیر اور دہلی میں اپنی نامزدگی سے پہلے ایک طویل عرصے تک ملتان کی اسمٰعیلی ولایت میں مقیم رہے۔ کچھ عجب نہیں کہ آج ہم جن لوگوں کو محبوب الٰہی اور سلطان الہند کی حیثیت سے جانتے ہیں اور جن کے فیوض و برکات سے آج بھی اجمیر، دہلی، ملتان اور لاہور کی سرزمین لطف اندوز ہو رہی ہے، وہ دراصل اسمٰعیلی دعوت

کے پر جوش مبلغ رہے ہوں۔

برصغیر ہندو پاک ہی کیا عالم اسلام کے بیشتر صوفی مقابر، خانقاہیں اور گمنام اصحابِ کرامت کی قبریں جہاں صدیوں سے خلائق کا ہجوم ہے فی الواقع اسمٰعیلی دعوت کے خاموش زیر زمین مراکز رہے ہیں۔[۳۳] حتیٰ کہ تصوف کی بیشتر اصطلاحیں مثلاً پیر، مرید، شریعت، طریقت، باطن اور ظاہر وغیرہ ان ہی حضرات کی وضع کردہ ہیں۔ منگول حملوں کے بعد جب پوری اسلامی دنیا تاخت وتاراج ہوگئی، اسمٰعیلیوں نے اپنی دعوت کے نظام کو ان صوفی سلسلوں کے پردے میں منظّم کیا۔ صوفی سلسلوں کے قیام سے اسمٰعیلی دعوت کے استحکام میں غیر معمولی کامیابی ملی۔ نہ صرف یہ کہ تفضیلِ علیؓ اور پنجتن کا عقیدہ عامۃ الناس میں سرایت کر گیا بلکہ صوفیاء نے مردہ پیروں اور قلندروں کے مفروضہ کشف و کرامات کے سلسلے کو حضرت علیؓ سے جا ملایا۔ قلندروں میں علیؓ پہلے نمبر پر فائز کئے گئے اور اصحاب کرامت کی مختلف قبروں کو ان ہی کے فیض کا تسلسل قرار دیا گیا۔ شریعت اور معرفت کی ثنویت کا خیال عام ہوا اور اس طرح جمہور مسلم فکر میں اسمٰعیلی عقائد نے ہمیشہ ہمیش کے لیے اپنی جگہ بنالی۔

یقیناً اسمٰعیلی داعیوں کی یہ غیر معمولی کامیابی ہے کہ وہ صدیوں کی جانگسل جد و جہد کے دوران نہ صرف یہ کہ مختلف حکومتوں کے قیام میں کامیاب ہوئے، دنیا کے مختلف علاقوں میں، تاریخ کے ہر دور میں مخالفین سے نبرد آزما رہے بلکہ ان کے خفیہ دعوتی نظام نے سوادِ اعظم کے اسلام کا قالب بھی تبدیل کر ڈالا۔ حتیٰ کہ تہذیب و اخلاق، روحانیت اور شاعری کی وہ عظیم کتابیں جنھیں عالم اسلام میں صدیوں سے قبولیت عامہ حاصل ہے اور جنھیں آج بھی مذہبی ذہن احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے، ان کی ترتیب و تدوین میں بھی اسمٰعیلی اہل فکر نے اہم رول انجام دیا ہے۔ مثال کے طور پر مولانا جلال الدین رومی کو لیجئے جن کا سکہ کوئی سات سو سالوں سے عالم اسلام میں چل رہا ہے۔ ان کی مثنوی اپنی تمام تر شعری خوبیوں کے باوجود بنیادی طور پر اسی باطنی ذہن کی تعمیر کی کوشش ہے جس سے مولانا رومی کا قلبی تعلق ہے۔ بہتوں کے لیے یہ بات شاید حیرت و استعجاب کا باعث ہو کہ مثنوی کا روحانی ہیرو شمس تبریز جس کی شخصیت پر صدیوں سے سرّیت کا پردہ پڑا رہا ہے دراصل اسمٰعیلی امام شمس الدین کی ذات ہے۔ کہا جاتا ہے کہ قلعۂ الموت کے سقوط کے بعد شمس الدین محمد جو الموت کے آخری حکمراں رکن الدین خورشاہ (متوفی ۶۵۵ھ) کے بیٹے اور ولی عہد تھے، اپنی جان بچا کر آذربائجان کی

طرف نکل آئے۔ شمس الدین نے زردوزی کا بھیس اختیار کیا اور اپنی اصل شخصیت پر پردہ ڈالے رہے۔[۳۳۱] رومی جب شمس تبریز کو ایک مجذوب زردوزی کی حیثیت سے متعارف کراتے ہیں تو دراصل وہ اس پردے میں اپنے امام وقت کو خراج عقیدت پیش کر رہے ہوتے ہیں جن کے روحانی وجود سے ان کی شاعری حرارت حاصل کرتی ہے۔

علم باطن ہمچو مسقہ، علم ظاہر ہمچو شیر
کے بود شیر مسقہ، کے بود بے پیر پیر

ابن عربی جنھیں تصوف کے شیخ اکبر کی حیثیت سے متصوفین کے دل و دماغ پر غیر معمولی تصرف کا اختیار حاصل رہا ہے ان کے تصور کائنات پر اسمٰعیلی التباساتِ فکری کے اثرات خاصے نمایاں ہیں۔ ہمہ اوست کا فلسفہ ہو یا ظاہر و باطن کی عقدہ کشائی، عالم لاہوت و جبروت اور ملکوت و ناسوت کا ذکر ہو یا تنزلات اور حقیقت محمدیہ کا حلولی بیان، ان التباسات پر اخوان الصفا اور علم حقیقت کی دوسری اسمٰعیلی کتابوں کی جھلک بآسانی دیکھی جا سکتی ہے۔[۳۳۲] بکمال احتیاط اتنا تو کہا ہی جا سکتا ہے کہ ابن عربی کا تصور حیات ان ہی تصورات کی نمو یافتہ اور منظم شکل ہے۔ آیات قرآنی کی تاویل میں ابن عربی نے اپنے اسمٰعیلی ائمہ سے بھرپور اکتساب کیا ہے۔ مثال کے طور پر ﴿والتین والزیتون وطور سینین وھذا البلد الامین﴾ کو لیجئے۔ امام المعز کی تاویل کے مطابق تین باطن کے مثل ہے کہ اس کا چھلکا نہیں ہوتا جو اسے چھپائے اس کے برخلاف انار ظاہر کے مثل ہے کہ اس کا مغز چھلکے میں چھپا ہوتا ہے۔ ابن عربی نے ہو بہو اسی باطنی منہج تاویل کی پیروی کی ہے۔ کہتے ہیں تیــــن سے مراد معانی کلّیہ ہیں کہ اس میں گٹھلی نہیں ہوتی مغز ہی مغز ہوتا ہے۔ زیتــون سے مراد معانی جزئیہ ہیں کہ اس میں گٹھلی ہوتی ہے۔ طور سینین سے مراد دماغ ہے جو جسم سے اسی طرح بلند ہے جس طرح زمین سے پہاڑ۔ بلد الامین قلب کی طرف اشارہ ہے جو معانی کلیہ کا محافظ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کی قسم اس لیے کھائی ہے کہ ان کے سبب انسان کو کمال حاصل ہوتا ہے اور یہی سبب ہے کہ ان علامتی امور کے بیان کے بعد لقد خلقنا الانسان فی احسنِ تقویم کی آیت کے لائے جانے کا۔ مغز اور چھلکے کی یہ باطنی تاویل امام المعز کی تاویل سے بڑی مشابہت رکھتی ہے۔ ابن عربی نے جس طرح قرآن مجید کو مغز اور چھلکے یا ظاہر و باطن کے paradigm میں پڑھنے کی کوشش کی ہے اسے

اگر اسمٰعیلی تاویل وحقائق کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہ تاثر گہرا ہوتا جاتا ہے کہ ان کی دانشوری میں اسمٰعیلی مسلک کا ہاتھ ہو یا نہ ہو ان کے دائرۂ فکر کی تشکیل میں تاویل وحقیقت کی کتابوں نے اہم رول انجام دیا ہے۔

اسمٰعیلی دانشوری نے تصوف واخلاق کی کتابوں پر جتنا گہرا اثر مرتب کیا ہے اس کے پیش نظر بسا اوقات یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کتابوں کے لکھنے والے عقیدتاً اسمٰعیلی تھے یا انھوں نے تصوف کے زیر اثر اسمٰعیلی تصورِ حیات کو غیر محسوس طور پر اپنے ہاں جگہ دے دی ہے۔ مثال کے طور پر سعد الدین شبستری (متوفیٰ ۷۱۷ھ) کی مشہور مثنوی گلشنِ راز کو لیجئے جو اہل تصوف کے حلقے میں ایک متداول کتاب کی حیثیت سے گردش کرتی رہی ہے اور جس کی مختلف صوفیاء نے شرحیں بھی لکھی ہیں۔ محمد شاہی نزاری امام شاہ طاہر کی شرح گلشنِ راز کا مطالعہ اس راز سے پردہ اٹھاتا ہے کہ گلشنِ راز کا مصنف فی الاصل ایک اسمٰعیلی صوفی ہے جس نے بڑی کامیابی کے ساتھ اس نظم کو اپنے نظریات کی تبلیغ کا ذریعہ بنایا ہے۔[۳۳۳] اسمٰعیلی حلقوں میں فرید الدین عطّار (متوفیٰ ۶۲۷ھ)، جلال الدین رومی (متوفیٰ ۶۷۲ھ)، عزیز الدین نسفی (متوفیٰ ۶۶۱ھ) اپنی اصل اسمٰعیلی شناخت کے ساتھ دیکھے جاتے رہے ہیں۔ رومی کی اسمٰعیلی وابستگی امام شمس الدین کے تئیں ان کے مریدانہ والہانہ اظہار بیان سے نمایاں ہے۔ فرید الدین عطّار اپنے پندنامہ کے سہارے صدیوں سے سنّی ذہن کی تعمیر میں ایک اہم عامل کا کردار ادا کرتے رہے ہیں اور نسفی کی زبدۃ الحقائق کو وسط ایشیاء کے اسمٰعیلی علمی سرمایے میں نمایاں مقام کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جن اسمٰعیلی مصنفین نے جمہور مسلم ذہن کی تشکیل میں نمایاں رول ادا کیا ہے ان میں نصیر الدین طوسی کی اخلاقِ ناصری کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ نصیر الدین طوسی جنھوں نے بعد میں اثنا عشری شیعیت اختیار کر لی تھی، ایک طویل عرصے تک اسمٰعیلی حکمراں ناصر الدین عبد الرحمٰن بن ابی منصور (متوفیٰ ۶۵۵ھ) کے دربار سے وابستہ رہے تھے اور اسی دوران انھوں نے اخلاق ناصری تصنیف کی تھی اور یہ کہ اس کے پہلے ایڈیشن میں اسمٰعیلی طرزِ فکر کا حامل ایک پیش لفظ بھی شامل تھا۔ نصیر الدین طوسی کی ایک اور تصنیف روضة التسليم سے بھی ان کا سابقاً اسمٰعیلی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ طوسی کی شہادت کو اگر درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننے بغیر چارہ نہیں رہتا کہ سنّی اشعری فکر کے اساطین میں سے ایک نمایاں عالم دراصل درونِ خانہ اسمٰعیلی

عقائد کے حامل تھے۔ اپنی روحانی خودنوشت سیر و سلوك میں طوسی نے لکھا ہے کہ شہرستانی کوئی عام اسمٰعیلی نہ تھے بلکہ وہ اسمٰعیلی نظامِ دعوت میں داعی الدعاۃ کے منصب پر فائز تھے۔[۳۳۴] شہرستانی کی بعض تصانیف مثلاً تفسیر مفاتیح الاسرار اور مصارعة الفلاسفه سے ان کی اسمٰعیلی وابستگی یا اثرات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ حکیم نزاری برجندی کوہستانی (متوفیٰ ۷۲۰ھ) جو ایک کھلے عام اسمٰعیلی شناخت کے ساتھ چلتے پھرتے نظر آتے ہیں، گلشنِ راز کے مصنف شبستری اور معروف فارسی شاعر شیخ سعدی کے حلقۂ احباب میں تھے۔ تو کیا سعدی جن کے زبان زدِ عام شعری مجموعے گلستاں، بوستاں صدیوں سے ہماری درسگاہوں میں رائج رہے ہیں درپردہ اسمٰعیلی تھے؟ ہمارے پاس اس بارے میں وافر ثبوت نہیں اور نہ ہی سردست یہ ہماری گفتگو کا محور ہے۔ البتہ شعر وادب کے ایک طالب علم کی حیثیت سے اس خیال کو یکسر مسترد کرنا بھی ممکن نہیں۔ خاص طور پر جب سعدی کی شاعری میں اس خیال پر اندرونی شہادت موجود ہو:

خدایا بحقِ بنی فاطمہ | کہ برقول ایمان کنم خاتمہ
اگر طاعتم رد کُنی در قبول | من و دست و دامانِ آلِ رسول

اسمٰعیلی مفکرین اور داعیوں کے ہاتھوں اہل تصوف کی تقلیبِ نظری کی ایک اور نا قابل تردید مثال وِفق ونقوش کی مقبولیت ہے جسے مسلمانوں کے تمام ہی فرقوں نے کسی نہ کسی سطح پر قبول کر رکھا ہے۔ وفق ونقوش کا سارا کاروبار بنیادی طور پر ابتدائی غلاۃ شیعہ کے ان تصورات کی نمو یافتہ شکل ہے جن کے مطابق یہ سمجھا جاتا تھا کہ خدا نے دنیا کی تخلیق حروف کے ذریعہ کی ہے۔ ان کے نزدیک کُن فیکون کا عمل اس خیال سے عبارت تھا کہ عربی کے حروف تہجی اسم اعظم سے ماخوذ ہیں جن میں زبردست تخلیقی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ المغیرہ بن سعید جنھیں تاریخی مصادر میں الباقرؑ کے غلاۃ کی حیثیت سے دیکھا گیا ہے اور جنھوں نے اسمٰعیلی تصورِ حیات کی تشکیل میں اہم رول انجام دیا ہے غالباً وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے حروف کی سرّی معنویت پر کلام کیا۔ جلد ہی ابتدائی غلاۃ کے حلقے میں عربی زبان کے اٹھائیس حروف کے سلسلے میں ان کے خواص اور اثرات پر گفتگو ہونے لگی۔[۳۳۵] عہد فاطمی میں ابوحاتم الرازی اور ابویعقوب السجستانی جیسے اسمٰعیلی داعیوں نے کُن فیکون کے تخلیقی فلسفے کو مزید ترقی دی۔ یہ خیال عام ہوا کہ کاف (ک) اور نون (ن) کے دو حرفوں سے کائنات کی

تخلیق اس طرح ہوئی کہ کن سے پہلے کونی وجود میں آیا اور پھر اس کی تخلیقی قوتوں نے قدر کو پیدا کیا۔ اس طرح کونی قدر سے الحروف العلوئیہ کی تخلیق ہوئی۔ یہ سات حروف علوئیہ سات ناطق پیغمبروں کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان ہی حرفوں سے عربی زبان کے دوسرے حروف تہجی پیدا ہوئے۔[۳۳۶] حروف کی یہ اسمٰعیلی تاویل جو کائنات میں اسمٰعیلی اماموں کے مرکزی مقام پر دلیل لاتی تھی، آٹھویں صدی ہجری میں فضل اللہ استرآبادی کے ہاتھوں ایک پیچیدہ مگر سحر کن فن میں متشکل ہوئی۔ فضل اللہ کی حرفی تحریک نے بڑی شدّ و مد کے ساتھ حروف کے سرّی معنیٰ اور ان کے خواص کا پروپیگنڈہ کیا۔ دیکھتے دیکھتے مختلف صوفی سلسلوں نے ان خیالات کو قبول کر لیا۔ دسویں صدی ہجری کے آخر تک حروفیہ اور نقطویہ تحریکوں نے اتنی قوت حاصل کر لی کہ صفوی حکمرانوں کو ان کے خلاف سخت کارروائی کرنی پڑی۔[۳۳۷]

اہل صفا کے لبادے میں اسمٰعیلی داعیوں کی چلت پھرت ان کے لیے نظری اور سیاسی ہر دو اعتبار سے غیر معمولی اور حیران کن کامیابی پر منتج ہوئی۔ منگول حملوں کے بعد جب اسمٰعیلی داعیوں نے تصوف کو باقاعدہ طرق وسلسلہ کی بنیاد پر منظّم کرنے کی ضرورت محسوس کی تو انھیں کسی نظری یا عملی دشواریوں کا سامنا نہ کرنا پڑا کہ تصوّف ان کے داعیان مستور کا فطری تنظیمی قالب چلا آتا تھا۔ عہد فاطمی میں ابواسحاق شامی کا صوفی کے بھیس میں افغانستان کے دور دراز علاقوں تک آنا، اہل صفا کے قافلوں کا سندھ و پنجاب کے علاقوں میں ورود اور پھر ملتان ومنصورہ میں فاطمی ولایت کا قیام صوفی قالب کا ہی مرہونِ منت تھا۔ قلعہ الموت کے نزاری اماموں کے عہد میں بدخشاں میں اسمٰعیلی ولایت کا قیام صوفی پیر سید شاہ ملنگ اور سید شاہ خاموش کے ہاتھوں ہی انجام پایا تھا۔[۳۳۸] پیروں اور میروں کی یہ چھوٹی سی ریاست جو پندرہویں صدی کے وسط تک قائم رہی نزاری اماموں کے صوفیانہ مشن کے درپردہ عزائم سے بہت کچھ پردہ اٹھاتی ہے۔ صفوی حکمرانوں کی زبردست مخالفت کے سبب حروفیہ اور نقطویہ تحریک بظاہر ایران سے غائب ہوگئی لیکن ان خیالات نے تصوف کے تقریباً تمام ہی سلسلوں کو کم وبیش متاثر کیا۔ بیشتر صوفی سلسلے بظاہر تو خود کو سنّی شافعی مسلک کا حامل بتاتے لیکن نظری اعتبار سے وہ علیؓ کی ولایۃ، اہل بیت کی فضیلت، ظاہر و باطن، شریعت وحقیقت کی اصطلاح میں کلام کرتے اور نجات و ہدایت کے لیے پیر کی رہنمائی کو شرطِ ایمان بتاتے۔ اس طرح تصوف کے بھیس میں اسمٰعیلی دعوت مختلف قالب بدلتی رہی حتیٰ کہ جب ضرورت محسوس ہوئی صوفیاء نے اپنے پرانے قالب

کو خیر باد کہہ دینے میں بھی کسی ادنیٰ تکلف کا مظاہرہ نہ کیا۔ مثال کے طور پر صفوی سلسلہ کو لیجیے جسے سنّی شافعی شناخت کے ساتھ شیخ صفی الدین (متوفی ۷۳۵ھ) نے قائم کیا تھا۔[۳۳۹] ایران میں صفوی حکومت کے قیام کے بعد اچانک اس کی شیعہ شناخت سامنے آگئی۔ البتہ شاہ اسمٰعیل نے اسمٰعیلی کے بجائے بوجوہ اثنا عشری شیعیت کو ریاست کا مذہب بنانے کا اعلان کیا۔ اسمٰعیلی داعی اگر اہلِ صفا کے بھیس میں سرگرم نہ ہوتے تو نہ تو شہاب الدین سہروردی شیخ مقتول کہلاتے اور نہ ہی حلاج کا نعرۂ انا الحق صلاح الدین ایوبی کو ان کے قتل پر آمادہ کرتا۔[۳۴۰]

صوفیاء کے یہ حلقے جو بظاہر درویش اور قلندر کی حیثیت سے خود کو پیش کرتے بباطن سیاسی عزائم کے لیے سرگرم رہتے تھے۔ لہٰذا عراق و فارس کے ان علاقوں میں جہاں ان سلسلوں کی پرورش و پرداخت ہوتی رہی تھی صوفیاء کے یہ حلقے حالات کی سازگاری کے ساتھ ہی مجاہدانہ اولوالعزمی کے جوہر دکھاتے۔ بدخشاں میں پیر و میر کی سلطنت کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔ اس سلسلے کی ایک روشن مثال خود صفوی سلسلہ ہے جسے اسلامی تاریخ میں پہلی بار ایک قومی فارسی ریاست کے قیام کا اعزاز حاصل ہے۔ ابتداء میں صفوی تحریک پر صوفیائے بے سیف کا رنگ غالب تھا لیکن اس سلسلے کے چوتھے صوفی شیخ جنید کی قیادت میں قزلباشوں کی ترک تازیاں بالآخر صفوی امپائر کے قیام پر منتج ہوئی۔ لہٰذا یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ صوفیاء صرف حق و ہو کی صداؤں سے میدان سر کیا کرتے تھے ہاں ایسا باور کرانا ان کے لیے ایک ناگزیر اسٹریٹجی کا حصّہ تھا۔

نزاری امام مستنصر باللہ ثانی انجدان کے علاقے میں شاہ قلندر کے نام سے روپوش رہے البتہ انھوں نے اپنے فاطمی سادات ہونے یا نجات کے لیے پیرومرشد کا ہاتھ تھامنے جیسے خیالات کا برملا اظہار کیا۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ اب یہ خیالات اپنی عوامی مقبولیت کے سبب صرف اسمٰعیلی داعیوں کی میراث نہیں سمجھے جاتے تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ مستنصر کی پندیاتِ جوانمردی جن دور دراز علاقوں کے متبعین کو خطاب کرتی تھی وہاں تنظیم کا صوفیانہ قالب ہی کارگر ہو سکتا تھا۔ سو شاہ قلندر نے اپنے آپ کو اہلِ حق اور اہلِ حقیقت کہنے پر اکتفا کیا۔ البتہ امام کی اتباع، اس کے دیدار اور حق امام کی ادائیگی پر اصرار باقی رکھا۔[۳۴۱] انجدان میں آج بھی شاہ قلندر (امام مستنصر باللہ ثانی) اور شاہ غریب (امام مستنصر باللہ ثالث) کے مزارات اس خیال کی دلیل ہیں[۳۴۲] کہ ملنگوں اور قلندروں کی

مختلف درگاہیں جو برصغیر ہندو پاک میں مرجع خلائق بنی ہوئی ہیں ان کا تعلق کہیں نہ کہیں اسمٰعیلی دعوت سے پایا جاتا ہے۔ منگول حملوں کے بعد اسمٰعیلی ائمہ اور داعیوں نے پیر کی اصطلاح اپنے لیے مخصوص کر لی تھی۔ مثال کے طور پر پیر صدرالدین جو امام اسلام شاہ کی خدمت میں ہندوستان سے حق امام کی رقم لے کر پہنچے تھے داعی، ماذن یا مکاسر کے بجائے پیر کے لقب سے ہی جانے جاتے ہیں اور یہی لقب ان کے خلفاء کا بھی رہا ہے۔ صوفی ادب میں جب ہم کسی صاحبِ طریقت کو خرقہ تقسیم کرتے ہوئے دیکھتے ہیں یا جب فریدالدین گنج شکر کی زبان سے یہ مژدہ سننے کو ملتا ہے کہ انھوں نے نظام الدین اولیاء کو ہندوستان کی ولایت بخش دی ہے تو واقفانِ حال جانتے ہیں کہ مشن اہلِ بیت سے والہانہ اور مخلصانہ وابستگی کے سبب اب انھیں تنظیمِ دعوت میں ایک اہم منصب پر فائز کیا گیا ہے۔ گذشتہ دنوں نظام الدین اولیاء کی درگاہ کی مرمت کے دوران جب ایک باولی سے دریا کی جانب زیر زمین خفیہ راستہ دریافت ہوا[۳۴۳] تو کسی کی سمجھ میں یہ بات نہ آئی کہ ایک صوفی درویش کو کسی زیرزمین خفیہ راستہ کی کیا حاجت ہوسکتی ہے۔ البتہ آغا خان فاؤنڈیشن، جس کی ایماء پر حکومتِ ہند کے تعاون سے یہ کام انجام پا رہا تھا، کو شاید اس بات کا اندازہ ہو کہ وہ دراصل اپنے بزرگوں کی قبروں کی نگہبانی کا روایتی فریضہ انجام دے رہا ہے۔

خلاصۂ بحث

فاطمی دعوت دراصل عوامی بے چینی اور سیاسی گھٹن کی پیداوار تھی۔ عامۃ الناس کے لیے اس خیال میں غیر معمولی کشش پائی جاتی تھی کہ سیاسی اور سماجی زندگی کا انحراف امامِ عادل کی عدم موجودگی کے سبب ہے اور یہ کہ خلافت کے واقعی سزاوار آلِ فاطمہؓ کے منصوص ائمہ ہیں جن کی قیادت میں دنیا ایک بار پھر حقیقی اسلام کی برکتوں سے لطف اندوز ہوسکتی ہے۔ آلِ رسولؐ اور آلِ فاطمہؓ کی قیادت کا یہ سیاسی پروپیگنڈہ مذہب اور فلسفہ کی زبان میں کچھ اس منظم، ولولہ انگیز مگر خاموش انداز سے آگے بڑھا کہ دیکھتے دیکھتے نصف صدی کے اندر فاطمی خلافت کا ابتدائی قالب شمالی افریقہ کی سرزمین پر طلوع ہو گیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ الدعوۃ الھادیہ کے نقباء کو اس حیرت انگیز اور سریع کامیابی میں آلِ بیت کے لیے پائی جانے والی عوامی ہمدردی سے خاصا تعاون ملا۔ غلاۃ شیعوں اور محبانِ آلِ بیت کے علاوہ خود

دعوتِ عباسیہ کے شیعی لب و لہجہ نے کسی ایسی تحریک کی کامیابی کے لیے سازگار ماحول فراہم کر رکھا تھا۔ ان حالات میں آلِ فاطمہؓ کے نسلی امامت کے فلسفہ پر ایمان لے آنا اور اس کے لیے غیر معمولی قربانیوں کے مظاہر پیش کرنا عین فطری تھا۔ فاطمی داعیوں نے اپنے سیاسی موقف کو عقیدے کے طور پر کچھ اس طرح پیش کیا کہ فاطمی امام کی اتباع کے بغیر دین کا تصور ناقص معلوم ہونے لگا۔ یہ خیال تو اثنا عشری شیعوں کے ہاں بھی پایا جاتا تھا کہ غدیرِ خم کا واقعہ تنصیب ولایۃِ علیؓ کی حتمی دلیل ہے۔ البتہ فاطمی داعیوں نے امام کو معصوم و مامور قرار دینے یا چار درجہ نبی سے افضل بتانے کے علاوہ امام کے مادۂ تخلیق کو عام انسانوں سے مختلف بتایا۔[344] اسمٰعیلی کونیات میں امام کو مرکزی مقام عطا کرنے یعنی صاحب جثہ ابدائیہ سے لے کر ساتویں ناطق محمد بن اسمٰعیل کے ظہور کی تشریح و تاویل نے امامت پر فاطمی ائمہ کے آسمانی حق کو مستحکم کر دیا۔ اس طرح مذہب و فلسفہ کی زبان میں ہونے والے اس در پردہ پروپیگنڈے نے دیکھتے دیکھتے عالم اسلام کو کچھ اس طرح اپنی لپیٹ میں لے لیا کہ چوتھی صدی کے آخر تک مسلم دنیا بجز چند چھوٹی ریاستوں کے سیادت آلِ بیت کے نام لیواؤں کے ہاتھ میں آ گئی۔ شمالی افریقہ مصر و شام اور کسی حد تک حجاز فاطمیوں کے قبضے میں آ گیا۔ بغدا پر دیلمیوں کا تسلط ہوا، بغداد کی مسجدوں میں ان کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ فارس، مکران، بلوچستان جیسے علاقوں میں تو ان کی خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں۔ بحرین، نجد اور شام کے بعض علاقے قرامطہ کے قبضے میں تھے، حجاز پر قرامطہ اور فاطمی دعویداروں کی چپقلش جاری رہتی۔ اِدھر ہندوستان کے ملتان و منصورہ میں فاطمی خلفاء کا خطبہ پڑھا جاتا۔ ماوراء النہر کی کمزور سنّی حکومت اور بغداد میں سنّی خلیفۂ مجبور کی موجودگی کے علاوہ سنّیوں کے پاس گذشتہ سیاسی جاہ و حشم کی کوئی علامت نہ رہ گئی تھی۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو آلِ بیت کے حوالے سے فروغ پانے والے اس سیاسی پروپیگنڈے میں بڑی قوت تھی جس نے مختلف بلاد و امصار میں مختلف عناوین سے محبان آلِ بیت کی حکومت قائم کر دی تھی۔ لیکن یہی نسلی پروپیگنڈہ اپنے اندر خود اپنی نفی (antidote) کا سامان بھی رکھتا تھا۔ نسلی امامت کے اسی منصوص تصور نے فاطمی خلافت کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ نزار کی امامتِ منصوص اس کے چھوٹے بھائی مستعلی کے لیے قابل قبول نہ ہو سکی۔ نزار حصولِ سلطنت کی فوجی مہم میں مارے گئے اور پھر یہاں سے قیادت کی تقسیم نے نظری طور پر اسمٰعیلی دعوت کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ حسن بن صباح کی دعوۃ

الجدیدۃ مختلف قالب بدلتی ہوئی قاسم شاہی اماموں کے موجودہ آغا خانی سلسلے میں جلوہ گر ہوئی۔ دوسری طرف مستعلی حافظی سلسلوں کے باقیات داؤدی سلیمانی حلقوں کی شکل میں آج بھی موجود ہیں۔قاہرہ اورالموت کے سقوط کے بعد فاطمی دعوت تنظیمی اورنظری ہر دواعتبار سے مختلف تغیرات سے گزری ہے۔کبھی ائمہ کا باہمی اختلاف متبعین کی گروہی تقسیم کا سبب بنا ہے تو کبھی داعیوں کے باہمی جھگڑے مزید چھوٹے چھوٹے فرقوں میں ان کی تقسیم کا باعث ہوئے ہیں۔اگر امامت واقعی شرط ایمان ہے اور اگر یہ بات سچ ہے کہ امام یا اس کے داعی کے ہاتھوں پر بیعت کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا تو اب غیابِ امام میں داؤدی سلیمانی بوہروں کے پاس تکمیل ایمان کا کوئی ذریعہ نہیں رہ گیا ہے۔ دوسری طرف نزاری امام حاضر جو دعوت جدیدۃ کا تسلسل سمجھے جاتے ہیں ان کے نظری خیمے میں تاریخ کے مختلف ادوار میں اتنے بھونچال آئے ہیں کہ اب اس دعوت پر الدعوۃ الھادیہ کا گمان کرنا بھی مشکل ہے۔حسن علیٰ ذکرہ السلام کی اصلاحات سے لے کر موجودہ حاضر امام کا نمازوں کو از سرِ نو رائج کرنے کا پروگرام اس بات پر دال ہے کہ امام کی ذات کو شرع سے بالاتر سمجھنے کا خیال بالآخر اسمٰعیلی متبعین کو ایک ایسی اندھی گلی میں لے آیا ہے جہاں آگے راستہ مسدود ہے۔موروثی امامت کے فلسفہ نے نہ صرف یہ کہ فاطمی دعوت کو مسلسل تقسیم در تقسیم کے عمل سے دو چار کئے رکھا ہے بلکہ اب امام اور داعیوں کی ساری توجہ اپنی بھیڑوں کو اکٹھا رکھنے میں صرف ہو رہی ہے۔جن لوگوں نے قرن اوّل کے سیاسی اختلاف سے متوحش ہو کر جمہوری یا شورائی طرزِ انتخاب کے بجائے موروثی امامت کا ہیکل تشکیل دیا تھا اور جو یہ سمجھتے تھے کہ آلِ فاطمہؓ کے خانوادے میں منصوص وموروث امامت کی تنصیب اتحاد و اتفاق کی ضمانت ہوگی، عہد اوّل کا اتحاد و اتفاق لوٹ آئے گا، وہ اس حقیقت کا ادراک نہ کر سکے کہ نسلی امامت نہ صرف یہ کہ اسلام کی بنیادی تعلیمات اور اس کے مزاج سے مغائر ہے بلکہ یہ اپنے اندرون میں تقسیم در تقسیم اور فرقہ در فرقہ کے تباہ کن جراثیم بھی رکھتی ہے۔

حیرت ہوتی ہے کہ جو لوگ اموی اور عباسی طرزِ حکمرانی سے کبیدہ خاطر ہو کر امام آلِ بیت کی قیادت میں احیائے اسلام کی دعوت لے کر اٹھے تھے اور جو لوگ اپنی دعوت کو کبھی الدعوۃ الھادیہ سے موسوم کرتے تھے وہ آج فرقہ پرستی کے شرک میں مبتلا مختلف داعیوں اور اماموں کی چراگاہ بن کر رہ گئے ہیں۔نظری پراگندگی کا یہ حال ہے کہ اگر سلیمانی فرقہ خود کو قائم القیامۃ کے دور میں سمجھتا ہے تو

داؤدی کسی ایسے دور کی شروعات سے بھی انکاری ہے۔ داؤدی بوہروں کا ایک فرقہ اگر داعی بدرالدین (متوفی ۱۲۵۶ء) کے بعد نص کا قائل نہیں تو دوسرا یہ کہتا ہے کہ خدا نے ہمارے گناہوں کی وجہ سے نص کی نعمت ہم سے چھین لی ہے۔ نظری تشتت کی اس فضا میں دعوتِ ہادیہ کی ازسرِ نو منصوبہ بندی تو کجا داعیوں کی تمام توجہ اب اس بات پر مرکوز ہے کہ اس فرقہ گری کو فی زمانہ کس طرح برقرار رکھا جائے۔ خُمس، زکوٰۃ، حق النفس اور سلام کی رقموں کی وصولیابی کا بہتر اور مؤثر انتظام کیسے ہو۔ بعض حلقوں نے تو فرائض وواجبات میں کوتاہی کے ازالے کے طور پر امام کی طرف سے مختلف مدوں میں مختلف رقموں کی جدول بھی مرتب کر لی ہے تاکہ غیاب خلافت اور غیاب امامت میں بھی مومنین مکمل دینی زندگی کا لطف لے سکیں۔

فاطمی دعوت جب تک مستور رہی یہ اندازہ کرنا مشکل تھا کہ آلِ فاطمہؓ کی امامت کو برحق ثابت کرنے کے لیے جو مختلف اور متضاد باتیں کہی جا رہی ہیں اس میں مخالفین کا پروپیگنڈہ کتنا ہے اور خود داعیوں کا مقصود ومطلوب کیا ہے۔ خلافت فاطمیہ کے ظہور کے بعد توقع تھی کہ نظری اور فکری امور پر کھلے عام مکالمے کی ضرورت محسوس کی جائے گی۔ قاضی النعمان کی دعائم الاسلام میں کسی حد تک ایک معتدل اور مقبول عام منشور کی تشکیل کی کوشش بھی کی گئی۔ البتہ ابتداء ہی سے فاطمی خلافت خود کو جس چہار اطرافی حملے کی زد میں پاتی تھی اس کی وجہ سے نظری انتہا پسندی اور غلو کو لگام دینا تو کجا اسے خاموش تحسین کا سزاوار سمجھا گیا۔ فاطمی خلافت کو بیک وقت اثنا عشری شیعوں، بغداد کے عباسیوں، اندلس کے امویوں اور صلیبی طالع آزماؤں کی مخاصمت کا سامنا تھا۔ ایسی صورت میں غلاۃ شیعہ کے خلاف کوئی بڑی کارروائی نہ تو عملی طور پر ممکن تھی اور نہ ہی سیاسی مصلحت اس بات کی اجازت دیتی تھیں۔ پھر خلیفہ مہدی کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارا نہ تھا کہ وہ ایسے لوگوں سے تعرض نہ کرے جو ان کے مستقر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے اور کہتے کہ میں ایسی ہستی کی عبادت نہیں کرتا جو دکھائی نہ دے یا ان سے یہ کہتا کہ یا مولانا آپ آسمان کی طرف چڑھ جایئے کب تک گلیوں میں گھومتے رہیں گے۔[۳۴۵] اس میں شبہ نہیں کہ غلو کے یہ مظاہر پایۂ امامت کو استحکام بخشتے۔ فاطمی ائمہ کو عام گوشت پوست کے انسان سے ماوراء سمجھنا ان کے لیے سجدۂ تعظیمی کی راہ ہموار کرتا۔ لیکن سیاست کے لیے غلو کے یہ مظاہر جتنے کارآمد تھے مذہب کے لیے اتنے ہی مضر بلکہ تباہ کن۔ غلو کی یہ لے بالآخر

اتنی بلند ہوئی کہ حاکم کے عہد میں بعض داعیوں نے اس خیال کا پروپیگنڈہ شروع کر دیا کہ مولانا حاکم کے اندر خدا حلول کر آیا ہے۔ انھوں نے اپنے رقعوں کی لوح پر بسم اللہ الحاکم الرحمٰن الرحیم لکھنے کی جسارت بھی کر ڈالی۔[۳۴۶] اب تک اسمٰعیلی حلقوں میں ظاہری شریعت کی تعطیل موضوعِ گفتگو تھی اب دروزیوں نے باطنی شریعت کی قید بھی اٹھا دی۔ دروزی اس التباسِ فکری کی واحد مثال نہیں ہاں وہ کرۂ ارض پر آج بھی اپنی موجودگی کے باعث سب سے روشن مثال ہیں۔ ورنہ ذاتِ امامت میں غلو اور امام کو شرع سے بالاتر قرار دینے کے نتیجے میں مختلف دور میں اس قدر فرقے پیدا ہوئے کہ ان کا واقعی احاطہ مشکل ہے۔

نسب فاطمہؓ کا حوالہ جو سیاسی پروپیگنڈے میں فاطمین کی صلابت فکری کی دلیل سمجھا جاتا تھا، قیام حکومت کے بعد اس کی حیثیت محض سیاسی چہرے کی ہو کر رہ گئی۔ ظہورِ خلافت کے کوئی سو سال بعد عید فاطمہؓ کے سماجی مظاہر کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ فاطمی خلافت جو اپنی سیاست اور فقہی مسلک میں سنّی عباسیوں اور اثنا عشری شیعوں سے مختلف نہ تھی،[۳۴۷] اپنے تفوق کو ایک نئی شناخت عطا کر سکے۔ اذان میں حیّ علیٰ خیر العمل کی شمولیت اور خطبہ میں آلِ فاطمہؓ پر صلوٰۃ وسلام کا اضافہ فاطمی اسلام کے ایک منفرد قالب کی تشکیل کی کوشش تھی۔ آنے والی صدیوں میں مختلف بلاد وامصار کی مسجدیں سیدۃ النساء اھل الجنۃ کی صداؤں سے گونجنے لگیں۔ ایک نئے اور مختلف قالب کا یہ شوق بالآخر ایک طرح کی مسلکی تنگ نظری کا باعث بنا۔ کہتے ہیں کہ حاکم کے عہد میں ایک آدمی کو صرف اس لیے قتل کر دیا گیا کہ وہ کہتا تھا کہ میں حضرت علیؓ کو نہیں جانتا۔ اس کے دور میں بعض لوگ صرف اس جرم میں گرفتار کر لیے گئے کہ انھوں نے صلوٰۃ الضحیٰ پڑھی تھی۔ تراویح چونکہ اہل سنت کا شعار تھا اس لیے اس کا قیام ممنوع قرار دیا گیا اور اہل سنّت سے اس بات کا مطالبہ کیا گیا کہ وہ اپنے گھروں پر رنگین اور منقش تحریروں میں سب السلف لکھوائیں۔[۳۴۸] حتیٰ کہ ان سبزیوں اور پودوں کے استعمال سے بھی روک دیا گیا جن کے بارے میں یہ خیال تھا کہ وہ مخالفین کی پسندیدہ غذا رہی ہیں۔ خیال کیا جاتا تھا کہ جرجیر کا پودا حضرت عائشہؓ کو محبوب تھا، متوکلیہ عباسی خلیفہ متوکل کی طرف منسوب کی جاتی تھی اور ملوخیہ امیر معاویہؓ کی پسندیدہ سبزی تھی سو ۳۹۳ھ میں حاکم نے ان تینوں کے استعمال پر حکم امتناعی جاری کر دیا۔[۳۴۹] خلیفہ ظاہر نے ۴۲۶ھ میں دعائم الاسلام کو اسلام کے واحد مستند

فقہی مسلک کے طور پر رائج کرنے کی کوشش کی۔ تمام مالکی فقہاء ملک سے نکال دیئے گئے۔[۳۵۰] خلیفہ عزیز کے زمانے میں فقہ کی دوسری کتابوں کا رکھنا باعث تعزیر قرار پایا۔ جس کے پاس مؤطا کا کوئی نسخہ پایا جاتا اسے سخت سزا دی جاتی۔[۳۵۱] دین کے اسمٰعیلی قالب پر جوں جوں اصرار بڑھتا گیا الدعوۃ الھادیہ کے نقیب اپنے ہی تعمیر کردہ نظری گنبد میں محصور ہو کر رہ گئے۔

سیادت جب مذہب کے قالب میں جلوہ گر ہوتی ہے تو یہ ایک نا قابل تسخیر قوت ثابت ہوتی ہے۔ آلِ بیت کے آسمانی حق کے پروپیگنڈے نے ابتدائی صدیوں میں عالم اسلام کو مسلسل اتھل پتھل سے دو چار کیے رکھا۔ اموی حکومت کی بساط اسی پروپیگنڈے کے سہارے لپیٹی گئی۔ عباسی خلافت اسی پروپیگنڈے کی رہینِ منت تھی۔ فاطمی حکمرانی کے خاتمہ کے بعد بھی یہ نظریہ خلفائے باطن اور سیادتِ سادات کے مختلف روحانی قالب بدلتا رہا۔ سیاست بمعنیٰ حصولِ اقتدار جب اساسی دینی لفظیات میں جلوہ گر ہوتی ہے تو آگے چل کر اظہار کے یہی قالب اس کے پاؤں کے زنجیر بھی بن جاتے ہیں۔ سیاسی نظریہ بدلتے حالات کے زیر اثر نئی حکمتِ عملی کا متقاضی ہوتا ہے جب کہ مذہبی لفظیات اس میں کسی بڑی تبدیلی کی گنجائش نہیں پاتی۔ مصلحین کی تمام کوششیں اسی نظری گنبد محبوس کے اندر چلت پھرت سے عبارت ہوتی ہیں جن پر بظاہر تو انقلابی تبدیلیوں کا گمان ہوتا ہے لیکن فی الواقع ان کی حیثیت ایک لایعنی گردشِ محوری سے زیادہ نہیں ہوتی۔ قاضی النعمان کی معتدل فکری، نزاری قلعۂ الموت میں عید قیامت کی تقریبات[۳۵۲] اور حسن ثالث کے عہد میں سنّی اسلام سے قربت کی خواہش دراصل اسی گنبد محبوس سے نکلنے کی ناکام کوششیں تھیں۔ جس عمارت کی بنیاد ہی ٹیڑھی ہو اسے منہدم کیے بغیر اصلاحِ احوال کی کوئی کوشش کارگر نہیں ہو سکتی۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ سیاسی نظریوں نے مذہبی معتقدات کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ دین کا یہ اسمٰعیلی قالب، سنّی، اثنا عشری یا اباضی قالب کی اصلاح کے بجائے ایک فریق کی حیثیت سے مسلسل مزاحم ہوتا رہا۔ مسلمانوں کے نظری اور سیاسی انتشار پر تاریخ کا اس سے بڑا طنز اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہلاکو جب قلعۂ الموت کی اینٹ سے اینٹ بجانے کو چلا ہے تو اسے سنّی عالم اور مورّخ علاء الدین عطا ملک جوینی کی رہنمائی حاصل تھی اور جب بغداد میں خلافتِ عباسی کی بساط لپیٹی گئی ہے تو اس مہم میں منگولوں کو عظیم المرتبت شیعہ عالم نصیر الدین طوسی کی ترغیب و تائید حاصل تھی۔

فاطمی خلافت قصۂ پارینہ بن گئی البتہ سیاسی پروپیگنڈے نے دین کا جو فاطمی قالب تشکیل دیا تھا وہ مختلف سطحوں پر مسلم ذہن سے مسلسل مزاحم ہوتا رہا۔ وصایتِ علیؓ یا خلیفہ بلا فصل کا عقیدہ تو جمہور عوام میں مقبول نہ ہوسکا اور نہ ہی حضرت علیؓ کو نفس اللہ، معبود الملائکہ اور غافر خطیئۃ الرسول سمجھنے والے لوگ آج بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں البتہ تفضیل علیؓ کے چرچے عام ہیں اور پنجتن کو اسلام کی آسمانی شاہی فیملی کی حیثیت حاصل ہے۔ اسمٰعیلی داعی اہل صفا کے لبادے میں جس طرح اکنافِ عالم میں عوامی سطح پر سرگرم رہے اور جس طرح مختلف خطرات و مصائب میں انھوں نے دعوت کا فریضہ انجام دیا، جمہور عوام کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ان کے التباساتِ فکری کو اسلام کے فطری قالب پر محمول کریں۔ فاطمی خلافت مضمحل اور منتشر ہوگئی البتہ اس پروپیگنڈے نے ہمیشہ ہمیش کے لیے سادات کی روحانی سیادت اور سماجی عظمت پر دلیل قائم کردی۔ یہ خیال عام ہوا کہ حسنی حسینی سید کی تعظیم ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ زنا کا ارتکاب کرے یا عملِ قومِ لوط میں مبتلا ہو، شراب پیئے، دجل وفریب کرے یا سود کھائے، چوری کرے یا جھوٹ بولے یتیموں کا مال ہڑپ کر جائے یا پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائے یا بغیر کسی وجہ کے مومن مردوں اور عورتوں کو اذیت دے۔[۳۵۳] سادات کو یہ کھلی چھوٹ شاید اس وجہ سے حاصل ہوگئی تھی کہ بعض روایتیں صراحت کے ساتھ بتاتی تھیں کہ فاطمہؓ نے چونکہ اپنی شرم گاہ کی حفاظت کی ہے سو اللہ تعالیٰ نے ان پر اور ان کی ذرّیت پر آگ حرام کر دی ہے۔[۳۵۴] اس طرح روایتوں کے سہارے شروع ہونے والا سیاسی پروپیگنڈہ جو ابتداً فاطمی خلفاء کے استحقاقِ خلافت پر دلیل لاتا تھا بالآخر سادات کی نسلی مشائخیت پر منتج ہوا۔ ظاہر و باطن کی تاویل جو کبھی فاطمی داعیوں کی التباسِ فکری کا علامیہ تھی عام تعبیری ادب کا مزاج بن گئی۔ قرآن جو کبھی اکتشافی ذہن کا غلغلہ انگیز آسمانی منشور سمجھا جاتا تھا ایک سرّی کتاب کی حیثیت اختیار کر گیا جس کے اسرار و رموز کی پیچیدگیاں صرف علم لدنّی کے علوی سلسلے کے حاملین پر منکشف ہوتی تھیں، عوام کالانعام کے لیے قوارع القرآن، مجرّ بات، آیتوں کے خواص اور طلسماتی انداز کے وفق و نقوش کافی سمجھے گئے۔ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ عالم اس التباسِ فکری میں مبتلا رہے کہ رسولؐ اللہ کے ورثاء میں جن لوگوں نے حکمت، عصمت اور باطنی قطبیت کا حصّہ پایا وہ اہل بیت ہیں جو خاصانِ خاص میں سے ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہ فوارثہ الذین اخذ والحکمۃ والعصمہ والقطبیۃ

الباطنية هم اهل بيته و خاصته[۳۵۵] علی کی وصایت اور محدَّ ث کی حیثیت سے ان پر فرشتوں کے نزول کی بات تو شیعہ حلقوں تک ہی محدود رہی البتہ اہل تصوف کی پر زور تبلیغ اور شطحیات پر مبنی پروپگنڈے نے مفہم کے حوالے سے آسمانی رابطے کا دروازہ کچھ اس طرح کھولا کہ عبدالقادر جیلانی سے لے کر شاہ ولی اللہ تک اور عبدالبہا سے لے کر طاہر القادری[۳۵۶] تک اِلهمنى ربى اور أمرنى مصطفیٰ کی بازگشت آج بھی مسلسل سنائی دے رہی ہے۔

اسلام کا سنّی قالب

جس طرح آل بویہ کی امیر الامرائی نے اثنا عشری شیعیت کی تشکیل میں اہم رول ادا کیا اور جس طرح فاطمی خلافت کے ظہور سے اسلام کا ایک علیحدہ اسمٰعیلی قالب تشکیل پایا اسی طرح سنّی اسلام کی تشکیل کا سہرا بھی بڑی حد تک خلافت آلِ عباس کے سر جاتا ہے۔ البتہ شیعہ اور اسمٰعیلی اسلام کے مقابلے میں سنّی اسلام کا تاریخی سفر نسبتاً کہیں زیادہ طویل عرصہ پر محیط ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ سنّی اسلام کو سبیل المؤمنین یا الجماعۃ ہونے کا دعویٰ رہا ہے جبکہ اس کے برعکس شیعی اور اسمٰعیلی خود کو مسلم سے کہیں بڑھ کر مومن سمجھتے رہے ہیں۔ عوام کالانعام کے مقابلے میں اہل بیت سے ان کی وابستگی کے سبب انھوں نے اپنی تعبیرات کو ہمیشہ اخص الخواص پر محمول سمجھا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ سنّی اسلام ایک ایسے دریائے شور سے عبارت ہے جہاں فکر ونظر کے مختلف دھارے اور تعبیرات وتناظرات کی متحارب اور متخالف لہریں تاریخ کے مختلف ادوار میں اس میں گرتی رہی ہیں۔ کلامیوں کی قیل وقال ہو یا علمائے آثار کی لفظ پرستی، معتزلی ہوں یا اشعری، تفضیلِ آلِ بیت کے علمبردار ہوں یا شیخین کی علوِ مرتبت کے دعویدار، معاویہ کو امیر برحق سمجھنے والے لوگ ہوں یا ان کے خروج کو بغاوت پر محمول کرنے والے حضرات ان سبھوں کا تعلق بیک وقت اسلام کے سنّی خیمہ سے ہے۔ سنّی اسلام کی یہ وسیع القلبی اگر ایک طرف اسے سوادِ اعظم کا دین بنانے میں ممد ومعاون ہوئی ہے تو دوسری طرف مختلف فکری مداخلتوں کے جذب وقبول کے سبب اس کی شکل اسلام کے نبوی قالب سے اتنی مختلف ہوگئی ہے کہ اب اس پر اصل دعوتِ محمدی کا گمان بھی نہیں ہوتا۔

سنّی اسلام اگر صرف اس خیال سے عبارت ہوتا کہ اتحاد وا تفاق کی خاطر توحید کے بنیادی فریم ورک کے اندر ہر تعبیری رویہ کو قبول کرلیا جائے تا کہ مسلمانوں کی ملّی وحدت پر کوئی آنچ نہ آئے تو پھر دین کے شیعی، اسمٰعیلی، اباضی اور دوسرے قالب اولاً نہ تو وجود میں آتے اور نہ ہی تا دیر اپنی شناخت برقرار رکھ پاتے۔ لیکن بدقسمتی سے سنّی اسلام بھی ایک طرح کی فرقہ پرستی سے عبارت تھا جو ایک سیاسی تحریک کے نتیجہ میں وجود میں آیا تھا۔ دین کی سنّی تعبیر سے دست بردار ہونا گویا آلِ عباس کے سیاسی استحقاق سے دست برداری کا ہم معنیٰ تھا۔ پھر یہ کیسے ممکن ہوتا کہ آلِ عباس کی فرقہ وارانہ سیاست کسی واقعی الجماعۃ یا وحدتِ ملّی کی تشکیل پر منتج ہوتی۔

سنّی اسلام کا سیاسی پسِ منظر

سنّی اسلام کے سیاسی اور سماجی محرکات کی نشاندہی سے پہلے لازم ہے کہ ہم ایک بار پھر بعض بنیادی تاریخی حقائق کو اپنے دل و دماغ میں تازہ کرلیں۔ سنّی اسلام کا مروجہ تصور جہاں خلفائے اربعہ کو تقدیسی تاریخ کا حصّہ سمجھا جاتا ہو، جہاں فقہائے اربعہ کو تشریح و تعبیر کے ناگزیر اساطین کے طور پر قبول کرلیا گیا ہو اور جہاں صحاح ستّہ کے مجموعوں کو عہدِ رسول کے مستند اور حتمی وثیقے کے طور پر دیکھا جاتا ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جہاں تابعین، تبع تابعین اور اقوال سلف کی تائید کے بغیر دین کی فہم کو غیر مستند سمجھا جاتا ہو، کسی ایسے سنّی اسلام کا وجود اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں نہیں پایا جاتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ کبار صحابہ کی صفوں میں سیاسی اور پالیسی امور میں اختلاف کے سبب ابتدائے عہد میں ہی جمل اور صفّین کی خانہ جنگیاں عمل میں آچکی تھیں۔ مسلمانوں کا باہمی اختلاف شہادت حسینؓ کے المناک حادثہ کو جنم دینے کا باعث بنا تھا۔ ابن زبیر کی نو سالہ خلافت کے دور میں حلقۂ آلِ بیت کے مختلف خروج اور پھر عہدِ اموی اور عباسی میں اس تحریک کا تسلسل بھی اس حقیقت کی غمازی کرتا تھا کہ امت میں مسئلہ خلافت پر گہرے اور غیر مندمل اختلافات پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف تشریح و تعبیر کے حوالے سے جبر و قدر کی بحث اور پھر عہدِ مامون میں خلقِ قرآن کے پر جوش مناقشوں نے بھی امت کے باہمی اختلافِ فکر و نظر پر مبینہ شہادت قائم کردی تھی۔ لیکن ان تمام اختلافِ فکر و نظر کے باوجود دین کا اجتماعی قالب ناقابلِ تقسیم سمجھا جاتا تھا۔ مسلمان اپنے تمام اختلافِ

فکر ونظر کے باوجود الجماعۃ تھے کہ تب اہل سنت والجماعۃ یا سنّی اسلام کی تشکیل عمل میں نہیں آئی تھی۔

عباسی دعوت، جس نے آگے چل کر سنّی اسلام کا قالب تیار کیا، سیاسی اور نظری ہر دو سطح پر ابتداء سے ہی ایک مخمصہ کا شکار تھی۔ آلِ عباس احیائے دین کے نعرے کے ساتھ منظر عام پر آئے تھے۔ کوفہ کی مسجد میں تقریب حلف برداری کے موقع پر پہلے عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح (۷۴۹ء-۷۵۴ء) نے اپنی تقریر میں بنوامیہ اور بنومروان کو خوب خوب صلوٰتیں سنائی تھیں اور اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ ان کی بداعمالیوں اور ظلم و جبر کے سبب خدا نے ان پر راتوں رات ایسا عذاب بھیجا کہ ان کا جاہ و حشم چشم زدن میں قصہٗ پارینہ بن گیا۔[۳۵۷] بعد کے عباسی خلفاء بھی اپنے سیاسی جواز کے ثبوت میں بنوامیہ کی بےاعتدالیوں اور ان کے ظلم و جبر کا دل کھول کر تذکرہ کرتے رہے۔[۳۵۸] عباسی دعوت کا اموی مخالف ہونا قابلِ فہم ہے اور یہ بات بھی سمجھنا مشکل نہیں کہ الرضا من آلِ محمدؐ کے جلو میں چلنے والی تحریک آلِ بیت کی مخالف بھی نہیں ہوسکتی۔ آلِ عباس کا یہی وہ مخمصہ تھا جس نے انھیں ایک بیچ کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ عباسی پروپیگنڈے کے مطابق بنوامیہ جو دشمنِ اسلام تھے اب تہہ و تیغ کئے جاچکے تھے وہ مقابلے کے میدان سے پوری طرح باہر تھے۔ اب استحکام خلافت کے بعد ان کا مقابلہ علوی طالبی آلِ بیت سے تھا جن کی طرف سے چھوٹے بڑے خروج کا سلسلہ مسلسل جاری تھا۔ بغضِ معاویہؓ اور حُبِّ علیؓ کے درمیان ایک نئے راستے کی تلاش نے بالآخر آلِ عباس کو تصور آلِ بیت میں تبدیلی پر مجبور کیا۔ اسی عہد میں ابن عباس کا نیا فکری اور سیاسی عنصر اس discourse میں شامل ہوا۔ ابن عباس کی ماورائی تصویر اسی عہد میں مرسوم ہوئی۔ روایتوں کے ذریعہ انھیں تفقہ فی الدین کی اس بلند چوٹی پر فائز کیا گیا جہاں کبار صحابہ کا فہم بھی ان سے بہت پیچھے رہ گیا۔ حتٰی کہ ان سے قرآن کی پہلی تفسیر بھی منسوب ہوگئی۔ اس طرح وحی ربّانی پر آلِ عباس نے اپنی تعبیراتی گرفت مضبوط کر لی۔ بنوامیہ کی مخالفت اور آلِ بیت کی حمایت کے بین بین عباسیوں کی اسٹریٹیجک معتدل فکری نے ان کے لئے خلافت کا نظری جواز فراہم کردیا۔

اس خیال کا ہم پہلے بھی اظہار کرچکے ہیں کہ عباسی دعوت بنیادی طور پر ایک شیعی تحریک تھی جو محبان آلِ بیت کے سہارے مختلف بلاد وامصار میں زیر زمین سرگرم تھی۔ ابتداً اسے ہاشمیہ تحریک کے تسلسل کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ تحریک کے زعماء میں یہ خیال عام تھا کہ ابو ہاشم نے مرتے وقت

عباسی خانوادے کے محمد بن علی کو تحریک سے ان کی گہری وابستگی کے سبب اس تحریک کی قیادت سونپ دی تھی اور ان اسرار وعلوم پر بھی مطلع کر دیا تھا جو انھیں راست محمد بن حنیفہ سے منتقل ہوئے تھے۔ ہاشمیہ تحریک کی کمان گو کہ ابتدا سے ہی آلِ عباس کے خانوادے میں رہی البتہ اس تمام عرصہ میں عباسی امام ابراہیم کی حیثیت امامِ مستور کی رہی جو عراق اور خراسان میں تحریک کی خفیہ کمان کرتے رہے۔ اس دوران انھیں مسلسل علوی ائمہ کی مسابقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ انہی ایام میں جب امام ابراہیم حمیمہ میں روپوش تھے ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس نے تحریک آلِ بیت کی سمت اور شناخت کو بدل کر رکھ دیا۔ حلقۂ آلِ بیت کے مجوزہ امام زید بن علی کا خروج بری طرح ناکام ہو گیا۔ ابھی ان کی شہادت کی خبر تازہ ہی تھی کہ ان کے صاحبزادے یحیٰ بن زید کو جزجان (خراسان) میں اموی گورنر نصر بن سیار الکنعانی کے عہد میں قتل کر دیا گیا۔ اخبار العباس کی ایک روایت کے مطابق حکومت نے صرف یحیٰ کے قتل پر اکتفا نہ کیا بلکہ ان کی لاش کو عرصہ ہائے دراز تک صلیب پر آویزاں رکھا یہاں تک کہ ان کی لاش کا رنگ متغیر ہو گیا۔[۳۵۹] اس دلخراش واقعہ نے خراسان اور دور دراز کے علاقوں میں عوامی بے چینی کی ایک عمومی کیفیت پیدا کر دی۔[۳۶۰] کہتے ہیں کہ خراسان کا کوئی ایسا شہر نہ تھا جہاں لوگوں نے اظہارِ غم وغصہ کے لیے سیاہ لباس نہ پہن رکھا ہو۔ خراسان میں یحیٰ آلِ بیت کی آخری علامت کے طور پر دیکھے جاتے تھے جن سے یہ توقع تھی کہ وہ اموی نظامِ جبر کی بساط لپیٹ سکیں گے۔ اب ان کی شہادت کے بعد علوی شیعوں کی تمام تر ہمدردیوں اور امیدوں کا مرکز حمیمہ کے امام مستور قرار پائے۔ تحریک ہاشمیہ کو محبان آلِ بیت کی عمومی ہمدردی اور پر جوش تعاون حاصل ہو جانے کے سبب دیکھتے دیکھتے عباسی دعوت اچانک ایک عظم الشان اور غلغلہ انگیز تحریک میں تبدیل ہو گئی۔ عرصہ تک اہل خراسان اس نشاط افزاء احساس میں جیا کیے کہ الانصار انصاران، الاوس والخزرج نصرۃ النبی فی اول الزمان واھل الخراسان نصرۃ وراثتہ فی آخرالزمان۔[۳۶۱] آلِ عباس کا سیاہ پرچم ان ہی خراسانیوں کی دین تھی جو یحیٰ بن زید کی موت پر کچھ نہ کر سکنے کی کسک لیے تو ابون کی سی ذہنی کیفیت میں جیتے تھے اور جنھوں نے مسلم بن عقیل کی قیادت میں بالآخر اموی حکومت کے فی الفور زوال کی حتمی بنیاد رکھ دی تھی۔ علوی آلِ بیت اپنے اس دعوے میں حق بجانب تھے، جیسا کہ نفس ذکیہ نے منصور کو تحریر کردہ اپنے ایک خط میں لکھا تھا، کہ آلِ عباس دراصل علوی آلِ بیت کی عوامی مقبولیت

اور ہمدردی کے سہارے ہی برسرِ اقتدار آئے تھے۔ البتہ استحکام خلافت کے بعد آلِ عباس کو اس بات کا شدت سے احساس ہوتا گیا کہ ان کے لیے تحریکِ ہاشمیہ کے حوالے سے اپنے سیاسی استحقاق پر جواز فراہم کرنا counter productive ہوسکتا ہے۔ کیسانیہ اور ہاشمیہ تحریک کے قائد کی حیثیت سے اولاً تو ان کے لیے یہ باور کرانا مشکل ہوتا کہ علوی آلِ بیت کی موجودگی میں اقتدار پر ان کا بلاشرکتِ غیر قبضہ کسی الٰہی اسکیم کا حصہ ہے۔ ثانیاً ہاشمیت پر غیر معمولی اصرار سے علوی علمبرداروں کا دعویٰ مزید مضبوط ہوتا بالخصوص ایک ایسی صورتِ حال میں جب سیادت کی گفتگو (discourse) صلاحیت اور لیاقت کے بجائے نص کی بنیادوں پر چل نکلی ہو۔ اس نزاکت کے پیشِ نظر عباسیوں نے خود کو تحریکِ ہاشمیہ کا تسلسل قرار دینے کے بجائے خلافت پر راست اپنے دعویٰ اور استحقاق کا اعلان کر دیا۔

نفس ذکیہ کے خروج کے بعد ایک نئے متبادل کی تلاش ابن عباس کے متبادل کی شکل میں جلو گرہ ہوئی اور یہیں سے عباسی اور علوی راستے الگ ہوگئے۔[۳۶۲] رفتہ رفتہ آلِ عباس کی شیعی تحریک سے تشیع کا رنگ ہلکا ہونے لگا۔ عباسیوں کے لیے آلِ بیت کی محبت اور تفضیلِ آلِ علیؓ کی روایتیں اسی حد تک قابل اعتناء تھیں جب تک کہ یہ روایتیں علویوں کو سیاسی اقتدار سے دور رکھ سکیں۔ ایک ایسے متوازن سیاسی نظریہ کی تشکیل میں کچھ تو آلِ عباس کے نئے تراشیدہ حوالے سے مدد ملی اور کچھ کمی عہد اموی کیطرف ایک معتدل رویّہ کی تشکیل کے ذریعے پوری ہوئی۔ گاہے بہ گاہے عباسی خلفاء امیر معاویہؓ کی انتظامی بصیرت اور اسلامی امپائر کی تشکیل میں ان کے کلیدی رول کا بزبانِ تحسین ذکر کرتے پائے گئے۔[۳۶۳] اس طرح حبِّ علیؓ کا متوازن اظہار جسے سیاسی مخمصہ کہئے یا strategic love، آلِ عباس کی سیاسی شخصیت کا حصّہ بن گیا۔

ابن عباس جنھیں آگے چل کر سنّی فکر میں ایک علمی حوالے کے طور پر متعارف ہونا تھا، خلیفہ مہدی کے عہد میں سیاسی discourse کا حصّہ بنے۔ خلیفہ منصور کے مکتوب بنام نفس ذکیہ میں اس نئے سیاسی رویّے کی پہلی آہٹ سنائی دیتی ہے اور پھر اس کی بازگشت مہدی سے لے کر مامون تک ہر دور میں بآسالیب مختلف سنی جاسکتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مامون نے ایک بار آٹھویں امام علی الرضا سے پوچھا کہ امت کی قیادت کے لیے آپ خود کو کس طرح سزاوار سمجھتے ہیں؟ اگر یہ حوالہ علیؓ کی قرابت کا ہے تو رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت آپؐ کے دوسرے زیادہ قریبی ورثاء زندہ تھے۔ اور اگر یہ

استحقاق فاطمہؓ کے حوالے سے ہے تو پھر حسنؓ اور حسینؓ کی موجودگی میں علی کا اس منصب پر قابض ہو جانا گویا ان کے حقوق غصب کرنے کے مترادف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ علی الرضا سے اس اعتراض کا کوئی جواب نہ بن پڑا اور وہ خاموش رہے۔[۳۶۴] استحکامِ خلافت کے بعد آلِ عباس نے وارثِ رسولؐ کی حیثیت سے اپنے پروپیگنڈے کی مہم تیز کر دی۔ کہا گیا کہ رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت ان کے سب سے قریبی عزیز ان کے چچا عباس موجود تھے سو ان کی موجودگی میں خلافت کی وراثت کسی اور کو منتقل نہیں ہو سکتی۔ بعض روایتوں نے آلِ عباس کے اس دعویٰ کے حق میں یہ دلیل دی کہ رسولؐ اللہ نے اپنی زندگی میں نہ صرف یہ کہ اپنے چچا عباس کو وارث قرار دیا تھا بلکہ ان کے حق میں وصیت بھی کر دی تھی: هذا عمّی و بقیت آبائی۔[۳۶۶] ام سلمیٰؓ سے منسوب ایک روایت کے ذریعے اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کی کوشش کی گئی کہ خلافت آل عباس کا ازلی اور ابدی حق ہے۔ ام سلمیٰؓ کہتی ہیں کہ ہم لوگ رسولؐ اللہ کی مجلس میں تھے اور اس بات پر بحث چل رہی تھی آیا آگے چل کر خلافت پر آلِ فاطمہؓ متمکن ہوں گے۔ رسولؐ اللہ نے یہ سن کر فرمایا کہ آلِ فاطمہؓ کبھی بھی خلافت حاصل نہ کر پائیں گے یہ منصب تو ہمارے چچا کے بیٹوں کے لیے مخصوص ہے یہاں تک کہ وہ اسے مسیح کو سونپ دیں گے: حتیٰ یسلمو نها الی المسیح۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت میں رسولؐ اللہ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ آپؐ نے فرمایا تھا کہ عباسؓ میرے وصی اور وارث ہیں۔[۳۶۷] تفضیلِ عباسؓ کا یہ سلسلہ یہیں نہ رکا بلکہ ایک منسوب الی الرسولؐ قول میں یہ بھی کہا گیا کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا تھا کہ اللہ نے مجھے ابراہیمؑ کی طرح اپنا دوست بنایا۔ جنت میں میرا مقام ابراہیمؑ کے مقابلے میں ہوگا اور ہمارے چچا عباسؓ کو خدا کے ان دونوں دوستوں کے درمیان جگہ ملے گی۔[۳۶۸] گو کہ اس قسم کی زیادہ تر روایتیں علمائے حدیث کے نزدیک موضوعات کے قبیل سے تھیں۔ البتہ ان روایتوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آلِ عباسؓ جب ایک تیسرے راستے کی تلاش میں نکلے تو انھوں نے کس طرح اپنے سیاسی استحقاق پر جواز لانے کے لیے عباسی حوالے کا ہر ممکنہ استعمال کیا۔ حتیٰ کہ شیعی حدیث کسا جو اب تک فاطمی آلِ بیت کے استحقاق پر دلیل لاتی تھی اس کا عباسی ورژن بھی وجود میں آ گیا۔ ترمذی نے ابن عباسؓ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسولؐ اللہ نے ایک دن عباسؓ اور ان کی آل اولاد کو اپنے ہاں طلب کیا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ عباسؓ آئے ہم لوگ بھی ان کے ساتھ تھے۔ رسولؐ اللہ

نے ہم سب لوگوں کو ایک ہی چادر کے اندر ڈھک لیا اور دعا فرمائی کہ یا اللہ! عباسؓ اور ان کے بال بچوں کے سارے گناہ بخش دے اور خلافت کو ان کے سلسلۂ نسب میں باقی رکھ۔

آلِ بیت کی فضیلت کے وہ تمام حوالے جو اب تک علوی خانوادے کا شرف امتیاز سمجھے جاتے تھے آلِ عباسؓ نے ان پر اپنا استحقاق قائم کرنے کی کوشش کی۔ آیت تطہیر اور آیت مودہ کی شیعی تعبیرات کو اپنے حق میں استعمال کیا اور اس خیال کی وسیع پیمانے پر نشر و اشاعت کی کہ قرآن چونکہ اہلبیت پر نازل ہوا ہے اس لیے اہل بیت کی تعبیر ہی مستند ہو سکتی ہے۔ رہے ابن عباس تو انھیں، جیسا کہ روایتوں میں دعویٰ کیا گیا، اللہ نے فہم قرآن سے خاص طور سے نوازا تھا اور رسولؐ اللہ نے تو خاص طور پر ان کے تفقہ فی الدین کے لیے دعا فرمائی تھی: الھم فقه فی الدین و علمه التاویل۔ یہ تھا وہ تیسرا متبادل جو عباسیوں نے استحقاقِ خلافت کے لیے ابن عباسؓ کی ماورائی تصویر کے ذریعے فراہم کرنے کی کوشش کی۔

ہمارے خیال میں ابن عباسؓ کی یہ تصویر اخبار العباس کی پیدا کردہ ہے جو آلِ عباسؓ کی سیاسی ضرورتوں کے سبب خلافت پر اپنے استحقاق کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ اخبار العباس کے صفحات میں ابن عباسؓ ورثۂ نبوت کے ایک ایسے امین کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں جو بلا خوف لومۃ ولائم معاویہؓ اور یزید کی سرزنش کرتے ہیں۔ وہ نازک موقعوں پر ائمۃ الجور کے سامنے آلِ رسولؐ کے سیاسی استحقاق پر دلیل لاتے ہیں اور اپنے اس غیر مصالحانہ سیاسی نقطۂ نظر پر کبھی پردہ ڈالنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ حالانکہ اخبار العباس کی یہ تراشیدہ تصویر اصل تاریخی تصویر سے میل نہیں کھاتی۔ اول تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کبار صحابہ کرام کی موجودگی میں جن میں ابوبکرؓ اور علیؓ جیسے السابقون الاولون بھی ہیں اور وہ اصحاب نبیؐ بھی جنھیں والذین معہٗ کے حلقۂ خواص میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہے آخر ابن عباسؓ کو قرآن مجید کے لازوال شارح کی حیثیت سے قبول کیے لینے کا کیا سبب ہے؟ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ آل عباس اپنی سیاسی ضرورت کے تحت ابن عباس کے مقام جلیل سے فائدہ کشید کرنا چاہتے تھے۔ رہا آلِ عباس کا یہ دعویٰ کہ انھوں نے وارثِ نبوت کی حیثیت سے ہمیشہ نظامِ جبر کے خلاف اپنی جد و جہد جاری رکھی تا آنکہ یہ انقلابی تحریک خلافت عباسی کے قیام پر منتج ہوئی تو تاریخی اعتبار سے یہ مفروضہ بھی درست نہیں ہے کہ آلِ عباس کی

اموی مخالف تحریک میں شرکت محمد بن علی کے زمانے سے ہوئی ورنہ اس سے پہلے آلِ عباس امویوں کے شریک وسہیم رہے اور ان کے اقتدار سے بھرپور فائدہ اٹھاتے رہے۔ ابن عباس جو حضرت علیؓ کے عہد میں بصرہ کے گورنر رہے حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد معاویہؓ اور حسنؓ کے مابین صلح کرانے میں آپ نے کلیدی رول انجام دیا اور اس خدمت کے عوض انھیں بعض روایتوں کے مطابق، بصرہ کے سرکاری خزانے سے نوازا گیا۔ آگے چل کر جب عبداللہ بن زبیرؓ اور یزید کے درمیان خلافت کے مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوئی تو اس موقع پر انھوں نے امویوں کا ساتھ دیا بلکہ خود اخبار العباس کی ایک روایت کے مطابق ابن عباسؓ نے اپنی موت کے وقت اپنے لڑکوں کو یہ وصیت کر دی تھی کہ وہ ابن زبیرؓ سے وابستہ ہونے کے بجائے عبدالملک کے پاس چلے جائیں اور وہ اگر انھیں اپنے مستقر کے انتخاب کا اختیار دیں تو الشراط کی پہاڑیوں کو اپنا مسکن بنائیں کہ بنوامیہ کے بعد شراط پر ایک ایسے خاندان کی حکومت قائم ہوگی، جو عزوشرف میں اہل بیت میں سب سے بڑھ کر ہوگی، اور یہ تم لوگ خود ہوگے۔[۳۶۸]

آل عباس کے روایت سازوں نے اگر ایک طرف ایسی روایتوں کی کثرت سے تشہیر و اشاعت کی جس میں حضرت عباسؓ کو رسول اللہؐ کے حقیقی وارث اور امت مسلمہ کے قائد کے طور پر پیش کیا گیا تھا تو دوسری طرف علوی خانوادے کی توقیر گھٹا دینے کی بھی منصوبہ بند کوشش کی گئی۔ مثال کے طور پر کہا گیا کہ علیؓ کے والد ابوطالب نے حالت کفر میں وفات پائی جب کہ عباسؓ نہ صرف یہ کہ اسلام کی دولت سے مالا مال ہوئے بلکہ انہیں رسول اللہؐ کی مشاورت میں شرکت کا بھی شرف حاصل رہا۔[۳۶۹] ایک کافر چچا کو مومن چچا پر فوقیت نہیں دی جا سکتی۔ رہا علیؓ کی علوئے مرتبت یا وصایۃ کا معاملہ تو اگر اس میں کچھ حقیقت ہوتی تو امامت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے ہاتھوں میں نہ جاتی جبکہ واقعہ یہ ہے کہ اربابِ شوریٰ نے عثمانؓ کو علیؓ پر ترجیح دی[۳۷۰] اور یہ کہ علویوں کے دعوے کو اگر صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو کیا یہ حقیقت نہیں کہ حسنؓ نے اپنے حق امامت کو معاویہؓ کے ہاتھوں کب کا بیچ دیا: فان کان لکم فیھا شیئً فقد بیعتموہ و أخذتم ثمنہ۔[۳۷۱] ایک ایسے وقت میں جب آلِ بیت کا خون ارزاں تھا، یہ عباسی دعوت کے نقیب ہی تھے جنھوں نے آلِ بیت کی تحریک کو قوت بخشی، ان کے دشمنوں سے انتقام لیا اور اس بات کو عملی طور پر ثابت کر دکھایا کہ ورثۂ رسولؐ کی حفاظت کے وہ ہر طرح اہل ہیں۔ نفس

ذکیہ کی بغاوت کچل دینے کے بعد خراسانیوں کے درمیان منصور نے جو خطبہ دیا تھا اس میں نہ صرف یہ کہ اس نے اپنے آپ کو آلِ بیت کےمحافظ کی حیثیت سے پیش کیا بلکہ علویوں کے استحقاقِ خلافت کی سخت نکیر بھی کی۔ منصور نے خود کو عباسیوں کے گارجین، آلِ بیت کے محافظ اور ورثۂ نبوت کے امین کے طور پر پیش کیا۔[۳۷۲] عباسی پروپیگنڈے اور تراشیدہ روایتوں کی کثرت اشاعت سے رفتہ رفتہ عامۃ الناس کو اس بات پر یقین آنے لگا کہ خلافت آلِ عباس کا آسمانی حق ہے بلکہ راوندیہ جیسے بعض غلو پسند گروہ تو عباسی خلفاء کو خدائی صفات سے متصف سمجھنے لگے۔[۳۷۳] معتدل حلقوں میں بھی السلطان ظل اللہ کی گونج سنائی دینے لگی۔ عباسی خلفاء نے اپنی تقدس مآبی پر اصرار کے سبب عام لوگوں سے ملنا جلنا بہت کم، بلکہ بڑی حد تک ترک کر دیا۔ آخری عباسی خلیفہ معتصم باللہ کے عہد میں تو صورتِ حال یہ ہوگئی تھی کہ محل کے جھروکے سے ایک طویل ریشمی آستین لٹکی ہوتی جسے لوگ خلیفہ کی آستین سمجھ کر بوسہ دیتے اور اسی پر اکتفا کرتے۔[۳۷۴] خلیفہ کی تقدس مآب آستین تو اب قصّہ پارینہ ہوئی البتہ السلطان ظل اللہ من اھانۂ اھان اللہ کے الفاظ آج بھی توپ کاپی سرائے (استنبول) کے صدر دروازے پر نقش ہیں اور سنّی فکر کے بحران پر ماتم کناں بھی۔

سیاسی نزاع کے اس ماحول میں جہاں ہر فریق خلافت پر اپنے دعویٰ کے حق میں تعبیر و تاویل اور تراشیدہ روایتوں کا سہارا لینا سیاسی اسٹریٹیجی کا حصّہ سمجھتا، اگر آلِ عباس نے بھی یہی سب کچھ کیا تو انھیں مطعون نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ آلِ عباس کی سیاسی سرپرستی میں کوئی پانچ سو سالوں تک ہمارے شعورِ جمہور کی تربیت ہوتی رہی ہے۔ بلکہ بعد کے دنوں میں جب عباسی خلافت علامتی طور پر مصر میں منتقل ہوئی اور پھر ترک عثمانیوں نے اسے مزید پانچ سو سالوں تک سہارا دیئے رکھا جب بھی نظری اعتبار سے یہ سب کچھ اسی عباسی خلافت کا تسلسل تھا۔ گویا سوادِ اعظم کا سنّی اسلام جن بنیادوں پر عہد عباسی میں منقح ہوا تھا ان ہی خطوط پر مختلف ادوار میں ضمنی اضافوں اور تغیرات کے ساتھ اس کا فکری سفر جاری رہا۔ ہمارے لیے دعوتِ عباسیہ اور اس کے تسلسلات کی تفہیم اس لیے ضروری ہے کہ اسلام کو آلِ عباس کی سیاسی تعبیرات سے الگ کئے بغیر نہ تو رسالۂ محمدیؐ کا واقعی ادراک ہوسکتا ہے اور نہ ہی ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوسکتی ہے کہ سنّی اسلام جسے آج ہم دین کا مستند ترین ایڈیشن سمجھے بیٹھے ہیں اس کی تشکیل و تکمیل میں کتنا حصّہ تاریخ کا ہے اور کتنا وحی ربانی کا۔

اہل سنت والجماعت

ایک طرف استحقاقِ خلافت کے لیے مختلف گروہوں کا سیاسی پروپیگنڈہ تھا اور دوسری طرف اجنبی ماخذ سے آنے والی جبر وقدر، خیر وشر، ذات وصفات اور حادث وقدیم جیسی کلامی بحثوں نے تشتت فکری کی کیفیت پیدا کر رکھی تھی۔ جیسا کہ گذشتہ اسباق میں ہم اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں منہج کلامی کے زیر اثر فقہ وتعبیر کے اختلاف نے بھی ایک فکری بھونچال کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ تیسری صدی کے اختتام تک فقہاء ومحدثون اتنے مختلف حلقوں بلکہ باضابطہ مکاتب فکر بٹ گئے کہ عام انسانوں کے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوگیا کہ حق کس کے ساتھ ہے۔ اگر سیاسی مقاصد کے لیے روایات بن سکتی تھیں، اگر طالبی، عباسی اور فاطمی داعیانِ خلافت روایات کے سہارے اپنی مزعومہ سطوت پر دلیل لا سکتے تھے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ دوسرے چھوٹے مقاصد کے لیے روایتیں وجود میں نہ آتیں۔ مصیبت یہ تھی کہ روایات کو بسا اوقات وحی کی کلید کے طور پر دیکھا جاتا جس سے رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہونے لگا کہ حدیث کی حیثیت قرآن پر قاضی اور فیصلہ کن ہے۔ آگے چل کر شافعی کے عہد میں سنت قولی کو سنت فعلی پر ترجیح دینے کے سبب صورت حال مزید سنگین ہوگئی۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ فقہاء ومحدثین کا ہر حلقہ اپنی پسندیدہ روایات کے سہارے ایک نئی تعبیر دین کا نقیب بن گیا۔ صورتِ حال کی سنگینی کا کسی قدر اندازہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی چشم فراست نے کیا۔ انھوں نے روایات کے اس بڑھتے سیلاب پر بند باندھنے کے لیے ثقہ روایتوں کی تجمیع کی سرکاری سطح پر پہلی باضابطہ مہم چلائی۔ لیکن اس سے پہلے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی تجدیدی مساعی برگ وبار لاتی آپؒ اس دار فانی سے کوچ کر گئے۔ پھر ان کے بعد امویوں میں کوئی ایسا صاحبِ علم اور روشن دماغ حکمراں پیدا نہ ہوا جو مسلم ذہن کی تشتت فکری کے سدباب کے لیے کوئی ٹھوس قدم اٹھاتا۔ یہاں تک کہ عباسی خلیفہ منصور کا عہد آیا اور اس نے اسلام کے ایک متفقہ قالب کی تشکیل کا ذکر مالک بن انس سے کیا جو ان دنوں امام دار الہجرۃ کی حیثیت سے مدینہ کے علمی افق پر بڑی تیزی سے نمایاں ہو رہے تھے۔ منصور بذاتِ خود اہل علم میں سے تھا۔ وہ ایک ہم سبق کی حیثیت سے مالک بن انس سے پہلے سے واقف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ فقہی روایات وآثار کا ایک مستند مجموعہ اگر مرتب ہو سکے تو اس سے مسلمانوں کی انتشار

فکری پر بند باندھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔اس کے خیال میں یہ کام یا تو وہ خود انجام دے سکتا تھا یا امام مالک کسی ایسے منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کی اہلیت رکھتے تھے۔منصور نے اپنی ایک ملاقات میں امام مالک کو یہ پیشکش بھی کی تھی کہ وہ موٴطا کو سرکاری فقہی قانون کی حیثیت سے تمام بلاد وامصار میں رواج دینا چاہتے ہیں۔منصور بوجوہ اپنے اس اقدام سے باز رہا البتہ اس کی ایماء پر فقہی آثار و روایات کا پہلا مرتب مجموعہ امت کے ہاتھوں میں آگیا۔ یہ اور بات ہے کہ متفقہ اسلام یا سبیل المومنین کے قیام کی یہ خواہش اس مجموعے سے پوری نہ ہوسکی۔علمائے محدثون کی سماجی علوِ مرتبت کے آگے خلفائے جبروت کی ایک نہ چلی اور چلتی بھی کیسے جب ہر روایت کے بالمقابل ایک دوسری روایت موجود تھی اور علمائے آثار کو اپنی اپنی روایتوں کی صحت پر اصرار بھی تھا۔ایک ایسے خلیفہ کے لیے جس نے بزور بازو اقتدار حاصل کیا ہو،علمائے آثار سے ٹکر لینے کے بجائے دانشمندانہ حکمتِ عملی یہی تھی کہ وہ ان کی حمایت حاصل کرے۔امام مالک جنھوں نے ابتداً منصور کی بیعت کو بسبب جبر ناجائز بتایا تھا اور جس کے سبب وہ تادیب کا شکار بھی ہوئے تھے جلد ہی ریاستی مراعات کے مستحق قرار پائے۔اسلام کے متفقہ قالب کے تعمیر کی کوشش منصور کے عہد میں کسی فیصلہ کن نتائج تک نہ پہونچ سکی۔دوسری صدی کے خاتمہ تک فقہاء ومحدثون اس بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہ کرسکے کہ فہم و تعبیر میں عقل کو اولیت دی جانی چاہیے یا نقل کو۔فکر ونظر کے التباسات نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے مابین لاطائل بحثوں کو جنم دیا۔شافعی کی کتـــــاب الام اس تشتت فکری کی بڑی حد تک آئینہ دار ہے جہاں اس عہد کے علمی افق کو کم از کم علمائے آثار کے نقطۂ نظر سے متصور کیا جاسکتا ہے۔

مسلم ذہن کے اس بحران میں حادث اور قدیم کی بحثوں نے ایک نئی دھما کہ خیز جہت کا اضافہ کردیا۔ یہ بالکل ہی اجنبی جہت (paradigm) تھی جہاں ذات وصفات کی بحث ایک نئے فکری بحران کا باعث بنی تھی۔مامون ان حکمرانوں میں سے تھا جس نے کتاب وسنت کے علاوہ فلسفہ کا بھی اعلیٰ ذوق بھی پایا تھا۔مسلمانوں کے نظری تشتت کے بارے میں وہ اپنے ہم عصر علماء کے مقابلے میں کہیں زیادہ آگاہ تھا۔ پھر اگر وہ خود کو اس منصب کا سزاوار سمجھتا تھا کہ وہ اسلام کے متفقہ قالب کی نہ صرف تشکیل کرے بلکہ اسے مصلحتِ عامہ کی خاطر بزور نافذ بھی کردے تو یہ کچھ عجب نہیں۔لیکن مامون کی مشکل یہ تھی کہ وہ دانشِ یونانی کو علوئے فکری کی منتہیٰ ومعراج سمجھ بیٹھا تھا۔ وہ خلقِ قرآن

کے مسئلہ کو ایک اجنبی اور نامانوس paradigm میں فیصل کرنا چاہتا تھا۔ کارِ تجدید کے جوش میں اسے اس بات کا احساس نہ رہا کہ اس کا یہ سوال کہ قرآن مخلوق ہے یا قدیم دراصل ایک ایسے مخبوط paradigm سے عبارت تھا جس میں پوچھنے والا اس سوال پر اصرار کرتا ہے کہ اسے بتایا جائے کہ دہلی سے لندن تک کی مسافت کتنے سیر ہے۔

عہد مامون کو ہماری فکری تاریخ میں پہلے سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے جہاں باضابطہ سرکاری سرپرستی میں ایک متفقہ اسلام کا منشور مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔ مامون تحریک اعتزال کا پروردہ تھا۔ وہ ان بحثوں سے واقف تھا جو اس عہد کے عیسائی اور مسلم متکلمین کے مابین ذات وصفات کے حوالے سے جاری تھیں۔ اہل کلیسا عیسیٰ کلمۃ اللہ کو قدیم اور ازلی مان کر شرک کی راہ پر چل نکلے تھے۔ مسلمان علماء میں یہ موضوع زیر بحث تھا کہ قرآن مجید جو کلام اللہ ہے، صفتِ ذاتِ ربّی ہے سو اگر صفت، ذات ہی کا حصّہ یا توسیعہ ہے تو اسے بھی خدا کی طرح قدیم ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا سمجھنا تعدّ دقدماء پر دلالت کرتا تھا جس سے اس بات کا اندیشہ تھا کہ مسلمان بھی اہل کلیسا کی طرح شرک کے راستے پر جانکلیں گے۔ تو کیا قرآن مخلوق ہے؟ معتزلی اسی نقطۂ نظر کے علم بردار تھے۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ کلام اللہ اگر خالق کی صفت ہے تو اسے مخلوق کیسے قرار دیا جا سکتا؟ اس مخمصہ نے فلسفہ اور سنت کے حامیوں کے مابین ایک بڑی معرکہ آرائی کو جنم دیا۔ مامون کے پاس ریاست کی قوت تھی۔ وہ خلیفۂ وقت کی حیثیت سے اپنا فریضۂ منصبی سمجھتا تھا کہ لوگوں کو تعدّ دقدماء کے ممکنہ خطرے سے نجات دلائے۔ اس نے بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام اپنے مکتوب میں اس احساس کا اظہار کیا کہ مسلمانوں کا سوادِ اعظم ایسے لوگوں پر مشتمل ہے جو نورِ بصیرت سے محروم ہیں اور توحید وایمان سے نا آشنا۔ ان لوگوں نے اللہ اور اس کے نازل کردہ قرآن کو برابر کا درجہ دے رکھا ہے۔ وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ قرآن قدیم ہے، ازل سے ہے، خدا نے اسے خلق نہیں کیا۔ حالانکہ آیاتِ قرآنی باسالیب مختلف اس بات کی شہادت دے رہی ہیں کہ خدا نے قرآن کو خلق کیا ہے مثلاً ﴿انا جعلناہ قرانا عربیا﴾ (۴۳:۳)۔ قرآن کی دوسری آیتوں میں بھی جعل سے خلق کی طرف اشارہ مقصود ہے، مثلاً ﴿الحمد للہ الذی خلق السمٰوٰت والارض وجعل الظلمات والنور﴾ (۶:۱)۔ خدا کا یہ فرمانا کہ قرآن میں ایسے واقعات بھی شامل ہیں جو اس کے نزول سے پہلے

کے ہیں تو یہ بھی اس امر پر دال ہے کہ قرآن کسی خاص وقت میں تخلیق یا نازل کیا گیا۔ اس سے پہلے وہ موجود نہ تھا۔[۳۷۵] جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿کذالك نقص علیك من انباء ماقد سبق﴾ (۲۰:۹۹)۔ اس کے علاوہ قرآن مجید کا لوح محفوظ میں ہونا بھی اس خیال پر دلالت کرتا ہے کہ لوح قرآن کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور جو شئے محدود ہو، جس کا احاطہ کیا جا سکے وہ مخلوق ہی ہو سکتی ہے۔ ﴿لا یاتیه الباطل من بین یدیه و ما من خلفه﴾ (۴۱:۴۲) بھی اسی خیال کا عکاس ہے کہ قرآن مجید کا کم از کم امکانی طور پر اول و آخر موجود ہے جو اس کے محدود اور مخلوق ہونے پر دلالت کرتا ہے۔[۳۷۶] رہے وہ لوگ جو قرآن مجید کو قدیم مانتے تھے تو مامون کے نزدیک توحید اور ایمان کے شعور سے پوری طرح محروم تھے۔ ایسے لوگوں کی امانت، عدالت اور قول و فعل لائق اعتبار نہ تھے اور اس لیے انھیں حکومت کی اہم ذمہ داریاں بھی نہیں سونپی جا سکتی تھیں۔[۳۷۷]

سچ پوچھئے تو خلق قرآن کی بحثوں نے مامون اور ان کے مخالفین کو ایک یکساں مخمصہ سے دوچار کر رکھا تھا۔ کلام اللہ کو قدیم قرار دینا اگر تعدّد قدماء کے حوالے سے شرک کا راستہ کھولتا تھا تو اسے مخلوق قرار دیئے جانے سے خدا کے کلام کی عظمت و جلالت جاتی رہتی تھی۔ معتزلہ کے لیے اگر اس موقف سے دستبرداری توحید سے دستبرداری کے مترادف تھا تو علمائے سنت کے لیے قرآن کو مخلوق قرار دینا کلام اللہ کی بے توقیری سے عبارت تھا۔ احمد بن حنبل نے اس کے غیر مخلوق ہونے پر اپنا اصرار برقرار رکھا۔ وہ ہر سوال کے جواب میں یہی کہتے رہے کہ قرآن مجید کلامِ الٰہی ہے۔ ابن الاحمر ابن البکاء الاکبر نے قرآن کو ساختہ اور محدث تسلیم کر لیا۔ دلائل کی زد میں آ کر وہ یہ بھی کہہ بیٹھے کہ قرآن مجعول ہے۔ تو کیا مجعول مخلوق نہیں ہوتا اور اس طرح قرآن مخلوق نہ ہوا؟ ابن البکاء الاکبر نے کہا کہ میں مخلوق تو نہیں کہہ سکتا ہاں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ مجعول ساختہ ہے۔[۳۷۸] عقل اور نقل، اعتزال اور سنت کے مابین ہونے والی یہ معرکہ آرائی مامون کے عہد میں تو کسی حتمی نتیجہ کو نہ پہنچ سکی ہاں یہ ضرور ہوا کہ سرکاری سطح پر ایک متفقہ عقیدے کی تشکیل اور اس کے نفاذ کی خواہش بالآخر متوکل کے عہد میں علمائے حدیث کی سبقت کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ اعتزال پر سنت نے فتح پائی اور احمد بن حنبل کو عین سرکاری سرپرستی میں اسلام کے عوامی منشور کی تدوین کا شرف حاصل ہوا۔ آگے چل کر اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ان ہی خطوط پر منقح ہوا جس کی بنیاد ابن حنبل ڈال گئے تھے۔

متوکل کے عہد میں حکومت کی پالیسی میں اچانک تبدیلی واقع ہوئی۔حکومت کو شاید اس بات کا اندازہ ہو گیا تھا کہ وہ علمائے آثار کی حمایت اور شرکت کے بغیر کسی متفقہ اسلامی قالب کی تشکیل نہیں کر سکتی۔ابن حنبل جو اب تک حکومت کے زیر عتاب رہے تھے، زبردست استقامت کے سبب علمائے حق کی علامت کے طور پر دیکھے جانے لگے تھے۔اس واقعہ نے نہ صرف ان کے قد وقامت میں اضافہ کیا تھا بلکہ ان کی قربانیاں علمائے آثار کی مقبولیت میں اضافہ کا سبب بن گئی تھیں۔دوسری طرف مرقد حسینؑ پر محبان آلِ بیت کا ہجوم بڑھتا جاتا تھا جہاں پسِ پردہ ایک خوفناک سیاسی تحریک کی آبیاری ہو رہی تھی۔متوکل کے لیے بیک وقت بہت سے محاذ کا کھولنا مناسب نہ تھا۔دوسری طرف مروجہ معتزلی عقیدے کی ترویج واشاعت سے بھی کسی مفید نتیجہ کی امید جاتی رہی تھی۔سو متوکل نے زوال زدہ تحریک اعتزال کا قائد بنے رہنے کے بجائے خود کو محی السنّہ کی حیثیت سے پیش کرنا مناسب جانا۔ اس نے اگر ایک طرف مرقدِ حسین کی مسماری کے احکامات جاری کئے تو دوسری طرف شیخین اور امہات المومنین کے خلاف سبّ وشتم کو قابل تعذیر جرم قرار دیا۔[۳۷۹] عیسائیوں اور یہودیوں کے لیے امتیازی نشان مقرر ہوئے، ان کے لیے عوامی جلسوں میں صلیب نکالنے کی ممانعت ہوئی اور اقوام غیر کی نوتعمیر شدہ معابد کے انہدام کے احکام جاری ہوئے۔حتیٰ کہ عیسائیوں سے تعلیم حاصل کرنا بھی جرم قرار پایا۔[۳۸۰] احمد بن حنبل جو کچھ تو اپنی کبرسنی اور کچھ اپنی ثابت قدمی کے سبب علمائے آثار کے عزت و وقار کی علامت بن گئے تھے، خلیفہ متوکل کے مشیر خاص قرار پائے۔حکومت میں ابن حنبل کی مشاورانہ شمولیت سے اگر ایک طرف علمائے آثار کو اسلام کے ریاستی قالب کی تشکیل میں شرکت کا موقع ملا تو دوسری طرف خلیفہ نے گویا اصولی طور پر یہ بات تسلیم کر لی کہ وہ مامون اور اس کے پیش روؤں کی طرح ایسا امام نہیں جس کے ہاتھوں میں مذہبی اور سیاسی اقتدار کا ارتکاز ہو۔ابن حنبل کی شمولیت بھی گویا اس موقف کا اظہار تھا کہ علماء خلیفہ جبر کے تمام تر انحرافات کے باوجود اس وقت تک اس کے خلاف خروج کو جائز نہیں سمجھیں گے جب تک کہ وہ بعض بنیادی شرائط کی پاسداری کرتا رہے۔مثلاً جمعہ، عیدین اور حج کا اہتمام بجالائے۔اگر ایسا ہوتا رہے تو مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہ حکومت کے خلاف تلوار نہ اٹھائیں اور اسے زکوٰۃ وعشر کی رقم ادا کرتے رہیں۔[۳۸۱] انھوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ ایک قرشی خلیفہ کے خلاف کسی کو خروج کا اختیار نہیں ہے۔خلیفہ کو اپنے نائب کی

نامزدگی کا حق بھی حاصل ہے۔ اور یہ کہ بعد کے خلفاء چونکہ راشدون خلفاء کے ضمن میں نہیں آتے اس لیے امت کو ان کے مثالی نظائر یا احکام کا پابند نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ کہ غلبہ یا استیلاء سے قائم ہونے والی خلافت فتنہ، خانہ جنگی یا خروج کے لئے جواز نہیں بن سکتی۔

اب تک دین و ریاست کی ثنویت سے مسلمان نا آشنا تھے۔ علماء و خلفاء کے مابین ہونے والے ٹکراؤ پر بسا اوقات دین و دنیا کی دھوپ چھاؤں یا ثنویت کا مبہم احساس اگر پایا بھی جاتا تو کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی کہ بحرانی اور عبوری دور کی دینی تعبیر کو کبھی اسلام کے مستند قالب کی حیثیت مل سکتی ہے۔ اب حکومت میں ابن حنبل کیمشاورتی شرکت نے مسلم معاشرے میں چرچ اور ریاست کی تقسیم کی راہ ہموار کر دی۔ خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہ رہا کہ وہ امام المسلمین کی حیثیت سے غایت شرع کا شناور بھی ہو کہ اب یہ کام شیخ الاسلام کا سمجھا جاتا تھا جس کی پہلی باضابطہ علامت کے طور پر ابن حنبل منصۂ شہود پر آئے تھے۔ ابن حنبل کی نظری اصلاحات نے اہل السنّت والجماعت والآثار[۳۸۲] کے نام سے ایک ایسے فرقہ کی بنیاد رکھی جو اپنی وسعتِ قلبی کے سبب متضاد اور متخالف رویوں کے قبول و جذب کی غیر معمولی صلاحیت کا حامل تھا۔ مجسمہ ہوں یا مشبّہ، معتزلی ہوں یا اشعری، علمائے کلام ہوں یا علمائے آثار، فقہائے ظاہر ہوں یا خلفائے باطن ان سبھوں کے لیے اس نئے نظری خیمہ میں پناہ کا وافر امکان پایا جاتا تھا۔ خود نظامِ وقت کے لیے بھی ایسے علماء اور ان کے متبعین میں بڑی کشش تھی جو خلیفۂ وقت کو نماز، روزے کی شرط پر پالیسی امور میں کھلی چھوٹ دے دیں۔ اس کے انحرافِ عملی اور فکری پر اس سے کوئی اعراض نہ کریں۔ منحرف اور غاصب قرشی خلیفہ کے اتباع کو اپنا دینی فریضہ جانیں۔ کہنے کو تو یہ اہل السنّت والجماعت والآثار کا گروہ تھا لیکن فی الواقع اس میں الجماعت کی کوئی خوبو نہ تھی کہ یہاں متضاد اور متحارب فقہی گروہوں کو بیک وقت برحق تسلیم کر لیا گیا تھا۔ ہر گروہ کا یہ دعویٰ تھا کہ حق صرف اس کے ساتھ ہے۔ اجتماعیت کی یہ مصنوعی تشکیل اور متفقہ قالب کی تلاش کی یہ خواہش ہر قدم پر ایک نئی نظری مصالحت کی طالب تھی۔ الجماعت کی تشکیل میں کبھی تاریخ کو از سرِ نو لکھنے کی کوشش کی گئی تو کبھی تاریخ کو تقدیس کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ تب جا کر کہیں اسلام کا یہ عوامی قالب تیار ہوا جسے آج ہم اہل السنّت والجماعت کا نام دیتے ہیں، جس کے منجمد تاریخی بیانات کو گذرتے وقتوں کے ساتھ عقیدے کی سی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ آیئے سب سے پہلے یہ

دیکھیں کہ شیعوں کے منصوص اماموں کی طرح خلفائے اربعہ کا عقیدہ جو سنّی فکر کا علامیہ سمجھا جاتا ہے اس کی تشکیل کا سہرا آخر کس کے سر ہے۔

خلفائے اربعہ

گو کہ عباسی خلافت کی ابتدا سے ہی عمین المکرمین (الحمزہ والعباس) کے ساتھ حضرت علیؓ کا نام بھی خطبہ میں شامل کر لیا گیا تھا البتہ اس وقت کسی کو یہ خیال نہ آیا تھا کہ علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهديين میں حضرت علیؓ بھی شامل ہیں۔ حضرت علیؓ کی علوئے مرتبت کے باوجود بہت سے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ ان کی خلافت پوری طرح مستحکم نہ ہو پائی تھی اور نہ ہی اس پر اتفاق عام ہو پایا تھا۔ اس لیے خلفائے راشدین المہدیین کا تذکرہ خلفائے ثلاثہ پر تمام سمجھا جاتا تھا۔ ابن حنبل نے پہلی بار حضرت علیؓ کو چوتھے خلیفۂ راشد کی حیثیت سے فکر جمہور میں داخل کیا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں مسئلۂ خلافت پر مسلمانوں میں اختلافِ فکر و نظر کی معرکہ آرائی عروج پر تھی۔ روافض خلفائے ثلاثہ کی شان میں گستاخی کرتے جو ان کے خیال میں، علیؓ کا حق غصب کرنے کے مرتکب ہوئے تھے۔ خوارج عثمانؓ، معاویہؓ، علیؓ اور عمرو بن عاصؓ کی شان میں گستاخی کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیتے کہ ان آخر الذکر تین افراد کے باہمی جھگڑوں نے، ان کے خیال میں، امت کے اتحاد کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔ ایسی صورت میں احمد بن حنبل نے ایک معتدل اور مصالحانہ موقف کی طرح ڈالی۔ ایک طرف تو آپ نے علیؓ کو چوتھا خلیفۂ راشد قرار دیا اور دوسری طرف اصحاب نبیؐ کے خلاف چلنے والی زبانوں کو بند کرنے کی کوشش کی۔ گو کہ اس مقصد کے حصول میں انھیں تصور صحابہ کو اس قدر وسعت دینا پڑی کہ محمد رسول اللہ کے گرد و الذین معهٗ کے تقدیسی حلقے میں بہت سے غیر مستحق نفوس بھی داخل ہو گئے۔[۳۸۳]

حضرت علیؓ کو چوتھے خلیفہ راشد کا مقام عطا کرنا احمد بن حنبل کا ایک اجتہادی موقف تھا۔ یہ گویا تاریخ کو از سرِ نو لکھنے کی ایک مصالحانہ کوشش تھی۔ کہا جاتا ہے کہ احمد بن حنبل کے اس موقف کی بھنک جب دوسرے علمائے سنت کو ہوئی تو ان کا ایک گروہ احمد بن حنبل سے مباحثہ کے لیے پہنچا۔ کہنے لگا اے ابو عبداللہ! علیؓ کو خلفائے ثلاثہ کے ساتھ ملحق کرنا اور انھیں اس مقام پر رکھنا طلحہؓ اور زبیرؓ کی

تنقیص ہے۔ کیا آپ نے ابن عمر کا وہ قول نہیں سنا کہ ہم عہدِ رسولؐ میں کسی کو بھی ابوبکرؓ سے افضل نہیں سمجھتے تھے ان کے بعد عمرؓ کا درجہ تھا اور پھر عثمانؓ کا اور اس کے بعد تو سارے اصحابِ نبیؐ برابر تھے، ان میں سے ہم کسی کو کسی پر فضیلت نہیں دیتے تھے۔[۳۸۴] ابن حنبل کی دلیل تھی کہ عمرؓ اپنے بیٹے سے افضل ہیں، جو علیؓ کو مسلمانوں کا خلیفہ بنانے پر راضی تھے اور انھوں نے علیؓ کو اصحاب شوریٰ میں نامزد بھی کیا تھا، علیؓ نے خود اپنے لیے امیر المومنین کا لقب اختیار کیا پھر میرے لیے یہ کیسے ممکن ہے کہ میں انھیں امیر المومنین کے منصب سے ساقط کردوں۔[۳۸۵]

سیوطی نے عمر بن عبدالعزیز کے ایک خطبہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لوگو! تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ جو رسولؐ اور ان کے دو دوستوں کی سنت ہے وہ دین ہے ہم اس پر عمل کرتے ہیں اور اس کی حد میں رہتے ہیں اور ان دونوں کی سنت کے علاوہ کسی کی بات نہیں مانتے۔[۳۸۶] اموی خلافت کے زمانے میں خلفائے ثلاثہ کے ساتھ چوتھے خلیفہ کی حیثیت سے امیر معاویہؓ کا نام لیا جاتا تھا۔ ایسا اس لیے، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، یہ امر واقعہ ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت پوری طرح قائم نہ ہو پائی تھی اور نہ ہی ان کے عہد میں مقصدِ خلافت حاصل ہوا تھا (لم تتم ولم یحصل مقصودها)۔ لوگ کہتے تھے کہ معاویہؓ کی خلافت پر مسلمان متفق ہو گئے تھے جب کہ علیؓ کی خلافت پر ایسا نہ ہو سکا تھا۔[۳۸۷] بنو امیہ کے زوال کے بعد بھی بلادِ مغرب میں خلفائے ثلاثہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کا ذکر چوتھے خلیفہ کے طور پر کیا جاتا تھا۔ حضرت علیؓ کے ذکر سے جمعہ کا خطبہ خالی ہوتا اس لیے کہ اس عہد تک اکثر لوگ یہ سمجھتے تھے کہ علیؓ کی امامت پوری طرح قائم نہیں ہو پائی تھی اور انھیں تمام مسلمانوں کی حمایت حاصل نہیں تھی۔ بلکہ جن لوگوں کی زبانیں اصحابِ محمدؐ کی شان میں گستاخ تھیں یا جو سیاسی مصالح کے شکار تھے وہ سیاستِ علیؓ کی برملا تنقیص سے باز نہ آتے اور انھیں امت کے انتشار کے لیے متہم کرتے۔ سب سے پہلے عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد میں حضرت علیؓ پر سبّ وشتم پر روک لگائی اور پھر آلِ عباس کے عہد میں معاویہؓ کی جگہ علیؓ کا نام خطبہ کا حصّہ بنا۔ البتہ یہ خیال کہ خلفائے راشدین سے ابوبکرؓ وعمرؓ اور عثمانؓ وعلیؓ مراد ہیں، جن کے اتباع کی طرف حدیث مذکور میں اشارہ ہے تو اس تعبیر کا سب سے پہلا اظہار احمد بن حنبل نے کیا۔ آنے والے دنوں میں ان خلفائے اربعہ کو اسی تاریخی ترتیب کے ساتھ برگزیدگی کا حامل سمجھنا عامۃ الناس کے لیے عقیدے کی حیثیت

اختیار کر گیا۔ اب کسی کو اس بات کا خیال بھی نہیں آتا کہ حضرت علیؓ کی خلافت، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، لم تتم ولم یحصل مقصودھا۔ اور نہ ہی کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین میں ان چار بزرگوں کی شمولیت تیسری صدی کے ایک مجتہد کا فیصلہ ہے جسے اس کی تاریخی بصیرت کے طور پر دیکھا جانا چاہیے، مسلمانوں کے مسلّمہ عقیدے کے طور پر نہیں۔

خطبۂ عباسیہ بنام عقیدہ اہل سنّت

اسلام کے متفقہ قالب کی تشکیل میں جمعہ کے خطبوں، خاص طور پر خطبۂ ثانیہ کا بھی اہم رول رہا ہے جس کے ذریعہ صدر اول کی تاریخ کو تقدیس عطا کرنے کی کوشش کی گئی۔ بلکہ سچ پوچھئے تو آلِ عباس نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے تاریخ کو از سرِ نو لکھنے کی کوشش کی اور پھر جمعہ کے خطبہ کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے بھرپور استعمال کیا۔ خلیفۂ اول ابوبکرؓ کا خطبہ صرف رسولؐ اللہ کی ذات مبارکہ پر صلوٰۃ وسلام پر ختم ہو جاتا تھا۔ خلفائے اربعہ کے عہد تک کسی صحابی اور قرابت دارِ نبیؐ کے تذکرے سے جمعہ کا خطبہ خالی ہوتا۔ حضرت علیؓ کے عہد میں جب مسلمانوں میں سیاسی نزاع واقع ہو گیا اور بعض جری زبانیں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی تنقیص میں چلنے لگیں، خوارج نے علیؓ اور معاویہؓ دونوں گروہوں کو گمراہ قرار دے ڈالا تو اس صورتِ حال کے ازالے کے لیے حضرت معاویہؓ کے عہد سے خلفائے ثلاثہ کا ذکر خطبوں میں کیا جانے لگا۔ آگے چل کر اموی خلفاء نے خلفائے ثلاثہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کا نام بھی خطبہ میں ملحق کر لیا۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد ریاستی پالیسی میں تبدیلی کے ساتھ خطبہ کا قالب بھی یکسر تبدیل ہو گیا۔ خلیفہ منصور نے معاویہؓ کے بجائے چوتھے خلیفہ کے طور پر حضرت علیؓ کا نام شامل کیا۔ لیکن صرف اتنی تبدیلی سے عباسی خلافت کو نظری جواز فراہم نہیں ہو سکتا تھا۔ لہٰذا حضرت عباس کا حوالہ باضابطہ خطبہ کا حصّہ بنایا گیا۔ عمّین مکرمین یعنی حضرت حمزہؓ اور عباسؓ کا ذکر خطبہ میں شامل ہوا۔ ایسا اس لیے کہ آلِ عباسؓ یہ باور کرانا چاہتے تھے کہ رسولؐ اللہ کی وفات کے وقت حضرت عباسؓ کے علاوہ ان کے مرد ورثاء میں کوئی اور باقی نہ تھا لہٰذا خلافت پر آلِ عباسؓ کا موروثی حق ہے۔ پہلے عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح نے بیعتِ خلافت کے بعد کوفہ کی مسجد میں جو خطبہ دیا تھا اور اس کی ہمنوائی میں ان کے چچا داؤد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے جو تقریر کی تھی

اس میں آیت تطہیر اور آیت مودّہ کے حوالے سے خلافت پر اپنے استحقاق کی بات کہی گئی تھی: اعلموا ان ھذا الامر فینا لیس بخارج عنّا حتیٰ نسلموہ الی عیسیٰ بن مریم۔ اور یہ کہ اہل کوفہ کی جان و مال کی حفاظت ان پر اللہ اور اس کے رسولؐ اور حضرت عباسؓ کے حوالے سے واجب ہے: فلکم علینا ذمة الله ذمة رسوله و ذمة العباس۔[۳۸۸] جمعہ کے خطبہ میں ذکر آل عباسؓ کی شمولیت اور اسے جمہور مسلمانوں کے سیاسی عقیدے کا حصّہ قرار دینا دراصل سیاسی مصالح کے تحت تھا اور اسی رعایت سے ازراہِ مصلحت حضرت حمزہؓ کا ذکر بھی شامل کر لیا گیا تھا تا کہ کسی قدر توازن کا احساس باقی رہے۔ اس کے علاوہ حدیث کِسا کا عباسی ورژن جسے ترمذی اور صوائق المحر قہ وغیرہ نے نقل کیا، اس کے دعائیہ جملے بھی خطبہ میں شامل کر لیے گئے۔ آنے والے دنوں میں اہل سنت کی مسجدوں میں خطیب بڑے ذوق وشوق سے یہ دعا پڑھنے لگا: الھم اغفر للعباس وولدہ مغفرة ظاھرة وباطنة لاتغادر ذنبا کہ اے اللہ عباس کی مغفرت فرما اور ان کی اولاد کو اس طرح بخش دے کہ ان کے ظاہر و باطن کے تمام گناہ مٹ جائیں کوئی گناہ بخشش سے رہ نہ جائے۔ آگے چل کر فاطمی خلافت کے قیام کے بعد جب آلِ فاطمہؓ کی فضیلت کے چرچے عام ہوئے اور آلِ فاطمہؓ کے سلسلے میں نفس ذکیہ کا وہ نقطۂ نظر[۳۸۹] جس کے مطابق فاطمہؓ کو سیدة النساء العالمین اور حسنؓ و حسینؓ کو سیدا شباب اھل الجنة کے منصب پر فائز سمجھا گیا، اس کی پشت پر ریاست کی قوت آگئی تو آلِ فاطمہؓ کا یہ تقدیسی تذکرہ فاطمی خطبہ کا حصّہ بن گیا۔ فاطمی داعیوں نے ریاست کی قوت سے فائدہ اٹھا کر جس خاموش سبک رفتاری کے ساتھ فضیلت آلِ فاطمہؓ کا چرچا عام کیا اس سے عالم اسلام کا کوئی خطّہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ پھر سنّی اسلام کے مبلغین کے لیے یہ کیسے ممکن ہوتا کہ وہ اسے متوازن عقیدے کے طور پر اپنے خطبہ میں شامل نہ کرتے۔ کوئی پانچ سو برسوں تک جب تک عباسی خلافت باقی رہی خلفائے اربعہ کے ساتھ ساتھ آلِ عباس کی مدح اور ان کی اولاد کے اگلے پچھلے تمام گناہوں سے بخشش و نجات کی دعا سنّی عقیدہ کا اظہار سمجھی گئی۔ حسنؓ، حسینؓ کو سیدا شباب اھل الجنة کے لقب سے یاد کرنا اور فاطمہؓ کو سیدة النساء اھل الجنة قرار دینا سنّی فکر کا علامیہ سمجھا جاتا رہا۔ بقول ابن خلدون خطبۂ عباسی کا مختلف بلاد و امصار میں جاری ہو جانا تقلید سلف کے سبب تھا۔[۳۹۰] خلافت عباسی کے بعد بھی عباسی خلفائے مصر کے زمانے میں کوئی تین سو سال اس خطبہ کو اہل سنت کے عقیدے کے طور

پر پڑھا جاتا رہا۔ بلکہ ترک سلطان سلیم خان اول نے جب خلافت کوترکی قالب عطا کردیا جب بھی مختلف بلاد وامصار میں یہ خطبہ جاری رہا۔ بلکہ آج بھی بلادِ عجم کی مسجدوں میں سنّی خطیب نہایت خشوع خضوع کے ساتھ خدا سے اپنا یہ اصرار جاری رکھے ہوئے ہے کہ بارالہٰا اولادِ عباسؓ کی ایسی مغفرت فرما کہ ان کے ظاہر وباطن کے تمام گناہ مٹ جائیں اور کوئی گناہ بخشش سے رہ نہ جائے۔

آلِ عباسؓ کی موروثی خلافت جسے عباسی حدیثِ کسا کے مطابق رسول ؐاللہ نے ان کی اولاد میں تا قیامت برقرار رہنے کی دعا کی تھی (واجعل الخلافه فیهم) اور جس کے حوالے سے تنصیبِ خلافت کے موقع پر اپنی تائیدی تقریر میں داؤد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اعلموا ان هذا الامر فینا یعنی خلافت ہمارے لیے ہی مقدر کی گئی ہے یہاں تک کہ ہم اسے آخر میں عیسیٰ بن مریم کے حوالے کردیں، تاریخ کی کسوٹی پر پوری نہیں اتر سکی۔ خطبۂ عباسی کی بنیادی دلیل کے خلاف عرصہ ہوا تاریخ نے اپنا فیصلہ صادر کردیا۔ لہٰذا یہ خیال کہ خلافت آلِ عباسؓ، آلِ فاطمہؓ یا ائمہ اہل بیت کا حصّہ ہے یا یہ خیال کہ صرف قبیلۂ قریش کے لوگ ہی سیادت کے حقدار ہیں تاریخ کی میزان پر ساقط الاعتبار قرار پا چکے ہیں۔ دوسری اور تیسری صدی کے مقابلے میں آج ہم نسبتاً کہیں بہتر پوزیشن میں ہیں کہ استحقاقِ خلافت سے متعلق مختلف دعاوی اور روایتوں کو کمالِ معروضیت کے ساتھ دیکھ سکیں کہ آج ان دعاوی پر تاریخ کا بے لاگ فیصلہ بھی ہمارے سامنے موجود ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان امور کو وقتی اور نزاعی سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے عقیدے کے طور پر دیکھا جائے۔

یہ تو تھی آلِ عباسؓ کی دائمی خلافت کی حقیقت جسے وہ حضرت مسیحؑ کے حوالے کرنے سے پہلے ہی سیاسی افق سے غائب ہوگئے۔ رہا خلفائے اربعہ کے سلسلے میں تقدیسی بیان تو گذشتہ صفحات میں ہم اس بات کا تذکرہ کرآئے ہیں کہ خلفائے راشدین المہدیین کے ضمن میں خلفائے اربعہ کی تخصیص (بشمول حضرت علیؓ) ابن حنبل کا ذاتی اجتہاد ہے ورنہ اموی عہد میں علیؓ کے بجائے معاویہؓ کا نام لینا تاریخ سے ثابت ہے۔ سیاسی نظام کی تبدیلی بسا اوقات تاریخی نقطۂ نظر میں تبدیلی کا باعث بن جاتی ہے۔ اسے عقیدے کا تقدس نہیں ملنا چاہیے۔ رہا خطبہ میں مناقبِ آلِ بیت کا تذکرہ تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اہل ایمان کے لیے رسول ؐاللہ کی ذریت اور خاص طور پر ان اقارب کے لیے جنھوں نے

اس مشن میں آپؐ کی بھرپور حمایت بھی کی ہو تعلق خاص کی سزاوار ہیں۔ لیکن یہاں بھی ہماری الفت ومحبت صرف ان شخصیتوں تک محدود نہیں ہونی چاہیے جو سیاسی نظام کا حوالہ بن جانے کے سبب شہرتِ عام کے درجے کو پہنچے۔ بلکہ ہماری الفت ومودت کے حقدار وہ عزیز واقارب بھی ہیں جو اپنی بھرپور قربانیوں اور جلالت وعظمت کے باوجود سیاسی discourse کا حصّہ بننے سے رہ گئے۔ آپؐ کی بڑی بیٹی زینبؓ جن کے صاحبزادے علیؓ بن ابوالعاصؓ جو جنگ یرموک میں شہید ہوئے اور دوسری اور چوتھی بیٹی رقیہؓ اور کلثومؓ جنھوں نے مدینے میں وفات پائی، اپنے والد کے مشن میں ہمیشہ شریک وسہیم رہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان کی قربانیوں اور قرابت پر خطِ تنسیخ پھیر دیا جائے۔[۳۹۱] جب تاریخ کو سیاسی مقاصد کی خاطر از سرِ نو لکھنے کی کوشش کی جاتی ہے اور جب یہ نو ساختہ تاریخ مذہب کی زبان اور اس کے لب ولہجہ میں کثرت سے بیان ہوتی ہے تو ان بیانات پر گزرتے وقتوں کے ساتھ عقیدے کا سا احتمال ہونے لگتا ہے۔ خطبۂ عباسیہ کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا۔ ابن نباتہ[۳۹۲] اور دوسرے بزرگوں کی تصنیفی کاوشوں نے مختلف بلاد وامصار میں ایسے خطباء وائمہ کی ایک بڑی تعداد پیدا کردی جو عباسی خطبہ کی مجموعی فضا کو نسلاً بعد نسل منتقل کرتے رہے۔ رفتہ رفتہ ان خطبوں کو پسندیدہ تاریخی بیان کے بجائے جملہ مسلمانوں کے متفقہ سیاسی عقیدے کے طور پر دیکھا جانے لگا۔

ائمۂ اربعہ اور سنّی اسلام

ادراک کی پہلی جلد میں ہم اس بارے میں قدرے تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں کہ ائمہ اربعہ جن کے بغیر آج سنّی اسلام کو متصور کرنا مشکل ہے، خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہیں۔ انھیں دین کی تشریح وتعبیر اور فقہ کی تدوین پر اللہ نے مامور کیا اور نہ ہی اس کے رسولؐ نے اور نہ ہی ان حضرات کو صحابہ کرامؓ کی صحبت میسّر آئی۔ ابتدائی صدیوں میں جب علمائے حدیث اور علمائے فقہ وکلام کی سرحدیں واضح نہ تھیں، عالم اسلام کے ہر قابل ذکر شہر میں ایسے علماء کی قابل ذکر تعداد پائی جاتی تھی جو مختلف پیش آمدہ مسائل پر اپنے علم وبصیرت کی روشنی میں رائے زنی کر سکیں۔ منہج علمی کے اختلاف اور ذاتی طبع ورجحانات کے سبب ان میں سے بعض لوگ اصحاب الحدیث کہے جاتے اور بعضوں کو اصحاب الرائے یا اہل النظر اور اہل القیاس کا نام دیا جاتا۔ مدینہ میں حسن بصری (متوفی ۱۱۰ھ)،

اور مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ھ)، شام میں اوزاعی (متوفی ۱۵۶ھ)، کوفہ میں ابوحنیفہ (متوفی ۱۵۰ھ)، اور سفیان ثوری (متوفی ۱۶۴ھ)، مصر میں لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵ھ)، اور شافعی (متوفی ۲۰۴ھ)، مکہ میں سفیان بن عینیہ (متوفی ۱۹۸ھ)، نیشاپور میں اسحاق بن ابراہیم معروف بہ ابن راہویہ (متوفی ۲۳۸ھ)، اور بغداد میں ابراہیم بن خالد ابوثور، (متوفی ۲۴۰ھ)، ابن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ)، داؤد بن علی الظاہری (متوفی ۲۷۰ھ) اور ابن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) اپنے وقتوں میں منارۂ نور سمجھے جاتے تھے۔ یہ تو چند نمایاں نام ہیں جو اپنے اصحاب اور شاگردوں کی کثرت کے سبب خاصے معروف ہیں ورنہ مختلف بلاد وامصار میں ایسے اصحاب الرائے علمائے فن کی تعداد سو سے زائد جا پہنچتی ہے جو اپنے علم وفضل میں ابوحنیفہ اور شافعی کے ہم پلہ سمجھتے جاتے تھے۔ البتہ ابتدائی تین صدیوں میں ان علمائے فن کی منہجی اور مسلکی شناخت واضح نہ تھی۔ مثال کے طور پر مقدیسی کے عہد (دسویں صدی عیسوی) میں احمد بن حنبل، اوزاعی، ابن منذر اور اسحاق بن راہویہ اصحاب الحدیث میں شمار ہوتے تھے۔ فقیہ کی حیثیت سے ان کی شناخت کا مستحکم ہونا ابھی باقی تھا[۳۹۳] جبکہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور داؤد ظاہری کو اساطینِ فقہ کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ چوتھی صدی ہجری کی ابتداء میں مشہور اساطین فقہ میں شافعی، مالک، سفیان ثوری، ابوحنفیہ اور داؤد ظاہری کا شمار ہوتا تھا۔ اس وقت تک احمد بن حنبل کی شہرت محدث کی حیثیت سے تھی۔ فقہ ان کا میدان تھا اور نہ ہی انھیں فقیہ سمجھا جاتا تھا۔ ابن قتیبہ کے نزدیک آپ صرف محدث تھے اور ابن جریر طبری تو آپ کے فقیہ ہونے کا باقاعدہ انکار کرتے تھے۔[۳۹۴] ابن حنبل جن کے سر خلفائے اربعہ کے تصور کی تشکیل کا سہرا ہے خود وہ اپنے عہد میں، بلکہ بہت بعد تک ائمہ اربعہ میں شمار نہیں کئے جاتے تھے۔

تاریخ اور مذہب کے طالب علم کے لیے یہ سوال سخت ذہنی خلجان کا باعث رہا ہے کہ ابتدائی صدیوں کے درجنوں فقہی مسالک آخر کیوں فنا ہوگئے اور یہ جو چار مسالک ایک تغیر وانقلاب کے عمل سے گزر کر ہم تک پہنچے ہیں انھیں دین کا اصل الاساس قرار دیئے جانے کا آخر نظری جواز کیا ہے؟ یہ چاروں مکاتب فکر باہم متحارب اور متخالف راستے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ نماز، روزہ ہو یا حج وزکوٰۃ، نکاح وطلاق کا معاملہ ہو یا وراثت کی تقسیم کا معاملہ، ہر مسئلہ پر ان میں باہمی اختلاف موجود ہے۔ صدیوں سے فقہی اور مسلکی اختلافات نے امت کی وحدت کو پارہ پارہ کر رکھا ہے۔ یہ

تمام ائمہ اوران کے متبعین جو اپنی منجمد فکر کے سبب صدیوں سے باہم حالت جنگ میں ہیں اور جن کی خون آشام فتنہ خیزیوں سے ہماری تاریخ داغدار اور شرمسار ہے، آخر کیا وجہ ہے کہ اسے دین کے نام پر تقدس عطا کر دیا گیا ہے اور اس کے خلاف کسی مؤثر تجدیدی اور فکری مساعی کی بات بھی ہمارے ذہنوں میں نہیں آتی؟

مقدیسی نے اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی کوشش کی ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ اس عہد کے دوسرے اساطینِ فقہ اوران کے فقہی مکاتب کیوں غائب ہو گئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہر عہد میں معاشرے کو ایسے اصحاب فن کی ضرورت ہوتی ہے جو کتاب وسنت کی روشنی میں معاصر معاشرے کی رہنمائی کا کام انجام دے سکیں۔ یہ لوگ چونکہ من جانب اللہ مامور نہیں ہوتے اوران کی نگاہِ دوررس ایک خاص عہد تک دیکھنے کا ہی یارا رکھتی ہے اس لیے یہ اپنے اپنے عہد میں رشد وہدایت کا کام انجام دینے کے بعد پردۂ خفا میں چلے جاتے ہیں۔ سوگزرتے وقتوں کے ساتھ درجنوں مکاتب فکر کے غیاب پر ہمیں کچھ تعجب نہ ہونا چاہیے۔ تعجب تو اس بات پر ہونا چاہیے اور پوچھنے کا سوال یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے یہ چار مکاتب فکر جنھیں اپنے عہد میں رشد وہدایت کا فریضہ انجام دینے کے بعد تاریخ کی زینت بن جانا چاہیے تھا انھیں کیونکر حیات دوام مل گئی اور یہ کیسے ممکن ہوا کہ آنے والوں کے لیے ان تقدیسی حوالوں کے بغیر مذہبی زندگی کا کوئی تصور ممکن نہ رہا۔ مقدیسی چونکہ بنیادی طور پر ایک جغرافیہ داں تھے انھوں نے اس سوال کو اسی فن کی روشنی میں فیصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جو علماء قافلۂ حج کے راستوں سے دور اپنے درس وارشاد کی مجلسیں سجائے رہے ان کے مدرسۂ فکر کو نمو کے وہ مواقع نہ ملے اور نہ ہی آگے چل کر اس کی ترویج واشاعت کا سلسلہ جاری رہ سکا۔ ابن عامر (متوفی ۱۱۸ھ) کی مثال دیتے ہوئے مقدیسی کہتے ہیں کہ اگر وہ مصر کے بجائے حجاز یا عراق میں ہوتے تو ان کی شہرت کا چارسوڈ نکا بجتا۔ ہمارے خیال میں مقدیسی کا یہ نقطۂ نظر اس لیے لائق اعتناء نہیں کہ اگر صرف مرکزی شاہراہوں سے رابطہ یا بڑے شہروں میں موجودگی کسی مکتبۂ فکر کو دوام عطا کرنے کا سبب ہوتی تو آخر کیا وجہ ہے کہ ابن جریر طبری جیسے جلیل القدر عالم جن کی تفسیر ام التفاسیر کہلاتی ہے اور جن کی تاریخ کو ام التواریخ کا مقام حاصل ہے، ان کی بنفسِ نفیس بغداد میں موجودگی کے باوجود کوئی ڈیڑھ سو سالوں کے اندر ان کا مدرسۂ فکر ٹھٹھر کر رہ گیا؟ ہمارے خیال میں ائمہ اربعہ کو دوام اور تقدیس

عطا کیا جانا ہماری بحرانی تاریخ کا ایک اتفاقی حادثہ ہے۔ حالات کچھ اس طرح آگے بڑھتے گئے کہ ان کی باگ پر کسی کا کنٹرول نہ رہا اور جب ہماری آنکھیں کھلیں تو ائمۂ اربعہ کا یہ پتھرا تنا تقدس اختیار کر چکا تھا کہ بڑے بڑے مجتہدین نے بھی اسے صرف چوم کر چھوڑ دینے میں عافیت جانی۔

بعض مستشرقین نے، جو بالعموم شوقِ جستجو میں نئے نتائج پر پہنچنے میں عجلت کا مظاہرہ کرتے ہیں، اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ائمہ اربعہ کا تصور متوکل کے عہد میں تشکیل پا چکا تھا۔[۳۹۵] یہ خیال نہ صرف یہ کہ گمراہ کن ہے بلکہ احمد بن حنبل کی جلالتِ مرتبت پر بھی اس سے حرف آتا ہے۔ اگر متوکل نے واقعتاً ان چار فقہی اسکولوں کو سرکاری طور پر تسلیم کر لیا ہوتا تو پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ پانچویں صدی کے آخر تک بغداد کے علمی افق پر ظاہری اور جبریری مدرسۂ فکر کی چہل پہل باقی رہتی۔ سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ ابن حنبل کو ایک فقیہ یا دوسرے مدرسۂ فقہ کے مقابلہ میں ایک نئے مکتبِ فکر کے بانی کی حیثیت سے دیکھنے کا رواج ان کی زندگی میں پیدا ہی نہ ہوا تھا۔ گذشتہ ابواب میں ہم اس بات کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ عباسی بغداد میں جب مسجد سے الگ مدرسوں کے قیام کا سلسلہ چل نکلا تو ان مدرسوں میں حنفی، شافعی اور حنبلی مسالک کی تعلیم ہونے لگی۔ شافعیوں کو نظام الملک کی سرپرستی حاصل تھی تو دوسری طرف سلاجقہ حنفی مدرسوں کی سرپرستی کر رہے تھے۔ حنبلی خیمہ جو کبھی سرکاری سرپرستی کے مزے لے چکا تھا اب بغداد کے چند تاجروں کی مدد سے اپنا وجود برقرار رکھے ہوئے تھا۔[۳۹۶] اس کے علاوہ دوسرے مکاتبِ فکر یا تو غائب ہو چکے تھے یا غیاب کی راہ پر گامزن تھے۔ ادھر افریقہ اور اندلس میں فقہ مالکی کے چرچے عام تھے۔ گویا چاروں مکاتبِ فکر جن پر اقتدار کی دھوپ چھاؤں کا سماں تھا اپنے عہد زریں میں نظام وقت کی مراعات کے نتیجے میں چمکے تھے۔ اسی مدینہ میں لیث بن سعد کی فقہ تاریخ کے صفحات میں گم ہو گئی کہ وہ خلیفہ منصور کے مخالفین میں سے تھے۔ اس کے برعکس امام مالک سرکاری نوازشوں سے نہ صرف یہ کہ متمتع ہوئے بلکہ موطا کی ترتیب خلیفہ منصور کی ایماء پر عمل میں آئی۔ ابوحنیفہ کے شاگرد قاضی ابو یوسف اور امام محمد اپنے عہد کی عباسی خلافت میں کلیدی رول ادا کرتے رہے۔ عہد متوکل میں ابن حنبل کے اثر و رسوخ کا تذکرہ ہم پہلے ہی کر چکے ہیں۔ شافعی مسلک کی سرپرستی کے لیے تو نظام الملک نے باقاعدہ مدرسوں کا جال ہی بچھا دیا تھا۔ بغداد میں عباسی خلافت جب تک قائم رہی فقہی مسالک کے عروج و زوال پر دھوپ چھاؤں کا گمان ہوتا رہا۔ کسی کو پتہ نہ تھا کہ کل کون

ابھرے گا اور کون تاریخ کے بھنور میں ہمیشہ کے لیے غائب ہوجائے گا۔ البتہ ۶۶۵ھ میں ملک الظاہر شاہ بیبرس بندوق داری کے اس حکم سے، جس میں اس نے چاروں فقہی مسالک کے لیے علیحدہ علیحدہ قضاۃ کی نامزدگی کا اعلان کیا تھا، ان چار فقہی مکاتب کو گویا حیات دوام مل گئی۔ آگے چل کر نویں صدی کی ابتداء میں فرح بن برقوق نے حرم کعبہ میں چار علیحدہ مصلّوں کا بھی انتظام کردیا۔

دینِ حق را چہار مذہب ساختند

رخنہ در دینِ نبی انداختند

کوئی پانچ سو سالوں تک ملت واحدہ کی دعویدار امت ایک ہی مسجد میں علیحدہ علیحدہ فقہی نمازیں پڑھتی رہی۔ اس دوران امت میں بڑی جلیل القدر شخصیتیں اور مجتہدین پیدا ہوتے رہے لیکن کسی کو اس انحرافِ عظیم کے تدارک کی توفیق اور ہمت نہ ہوئی۔ حرم کے چار مصلّوں سے تو نجدی بدوؤں نے بیسویں صدی کی ابتداء میں اس امت کو نجات دلادی البتہ چار ائمہ کا تقدیسی تصور آج بھی ہمارے نظری اور فکری انتشار کا سبب بنا ہوا ہے۔

اشعریت بنام عقیدۂ اہل سنّت

غایتِ وحی انسانی دل و دماغ پر مختلف انداز سے اور مختلف سطحوں پر منکشف ہوتی ہے۔ سمجھنے والا وحی سے کیا کچھ سمجھتا ہے اس کا انحصار بڑی حد تک اس کی قلبی آمادگی، فکری پسِ منظر اور ذہنی وارفتگی پر ہوتا ہے۔ بسا اوقات سامع کے دل و دماغ پر وحی کے جو اثرات مرتب ہوتے ہیں انہیں الفاظ میں بیان کرنا دوسروں کے لیے التباسِ فکر ونظر کا باعث ہوسکتا ہے کہ الفاظ کی محدود تنگنائی اس پیچیدہ شخصی تجربہ کے اظہار پر ہمیشہ مانع رہی ہے۔ مثال کے طور پر حکایتِ موسیٰ کے اس دہقانی کو لیجئے جس کے دل میں یہ آرزو پل رہی تھی کہ اگر اسے ذات باری تعالیٰ کی محبوب ہستی کا دیدار ہوجائے تو وہ اس کی خاطر میں کوئی کمی نہ اٹھا رکھے گا۔ وہ اس کی ہر ممکنہ آرائش وزیبائش کرے گا، اس کے بال جھاڑے گا اور اس کی جوئیں نکالے گا۔ ذاتِ باری کا یہ دہقانی تصور توحید کے تصور سے بظاہر خواہ کتنا ہی مغائر ہو اس میں خدا کے تئیں بندے کی وارفتگی اور سپردگی کے داعیات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وحی کے اس شخصی response کو اس لیے بھی یکسر مسترد نہیں کیا جاسکتا کہ ذاتِ باری کے سلسلے میں دوسرے

عالمانہ بیانات بھی حقیقت سے اتنے ہی دور ہیں جتنا کہ یہ دہقانی تصور۔ پھر غایتِ وحی سے مرتب ہونے والے ذہنی رویوں کے بارے میں اس کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ ان کی حیثیت الہامی متن کے بشری ارتباکات (responses) کی ہے۔فقہاء کی زبان میں ان ہی ارتباکات کو عقیدہ کا نام دیا جاتا ہے۔

قرآن مجید جب نازل ہو رہا تھا اس وقت بھی ایسے شائقین کی کمی نہ تھی جو ماورائی حقائق کی ماہیت سے مطلع ہونا چاہتے تھے لیکن تب بھی جب زمین سے آسمان کا تعلق راست قائم تھا یسلونک عن الروح کے جواب میں قل الروح من امر ربی کہہ کر اس بحث کا خاتمہ دراصل اسی خیال سے عبارت تھا کہ اولاً ماورائی phenomenon کو گرفت میں لانے کے لیے چہار ابعادی فکری ڈھانچہ کافی نہ تھا، ثانیاً انسانی الفاظ میں اتنی گنجائش نہ تھی کہ وہ ان ماورائی حقائق کے اظہار پر قادر ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید دوسری دنیا کے ماورائی حقائق کو کچھ اس سحر انگیز طریقے سے بیان کرتا ہے کہ قاری کے دل پر ان حقائق کا ایک تأثر قائم ہو جائے جو بسببِ محدودیتِ ابعاد اس کی گرفت میں نہیں آسکتے۔مثال کے طور پر ﴿یوم یقوم الروح والملائکۃ صفا لا یتکلمون الا من اذن لہ الرحمٰن وقال ثوابا﴾ (۷۸:۳۸) کے قرآنی بیان کو لیجئے جس سے اس یومِ حق کی کیفیت کا ایک تأثر سامع کی اپنی اپنی ذہنی سطح کے مطابق اس کے دل و دماغ پر مرتب ہوتا ہے۔ایسا لگتا ہے جیسے حقیقت بہت قریب سے اسے چھو کر گزری ہو۔قاری کی ذہنی آمادگی اور قرآن کے اندرونی ماحول سے اس کی مناسبت جوں جوں بڑھتی جاتی ہے اس کے قلبِ سلیم پر ماورائی حقائق کی لغت کہیں زیادہ منکشف ہوتی جاتی ہے۔اب اگر قاری ان حقائق کو اپنے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کرے یا مفسر کی طرح دوسروں تک انہیں منتقل کرنے کی سعئی بے جا کرے تو گویا وہ اس قرآنی اسلوبِ بیان کی نفی کا مرتکب ہوگا اور اس کے تفسیری حواشی الفاظ و لغت کی تنگنائی کے سبب غایت تفسیر کی شکست پر منتج ہوں گے۔اور اگر اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے اس نے شخصی ارتباکات کو غایتِ وحی کا درجہ دے ڈالا اور لوگوں سے اس پر ایمان لانے کا طالب ہوا تو سمجھ لیجئے کہ اس نے اختلافِ عقائد کی بنیاد رکھ دی۔

محمد رسول اللہؐ نے جب توحید و رسالت اور آخرت کی دعوت دی اور انسانوں کو ان اصر و اغلال

سے نجات دلانے کی تحریک چلائی جس میں منحرف ادیان سابقہ نے ان کی گردنیں جکڑ رکھی تھیں تو کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ وہ ان ماورائی حقائق کی ماہیت اور تفصیلات مرتب کرتا اور اسے مسلمانوں کے متفقہ عقائد کے محضر کے طور پر پیش کرتا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو محمدؐ رسول اللہ کی بعثت ہی اس مقصد کے لیے ہوئی تھی کہ وہ انسانوں کو ان خود ساختہ عقائد کے بندھنوں سے نجات دلائیں جو خدا نے ان پر عائد نہیں کئے تھے لیکن احبار و رہبان کی تعبیر و تاویل کے نتیجے میں وہ ان میں جکڑتے چلے گئے تھے: ﴿کل الطعام کان حلاً لبنی اسرائیل الا ما حرم اسرائیل علی نفسہ﴾ (۳:۹۳)۔ انسانی تعبیرات جب غایتِ وحی کی حکمت اور علت پر کمندیں ڈالتی ہیں تو اوامر و نواہی کا ایک لامتناہی حبس آگیں سلسلہ چل نکلتا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ ان انسانی تعبیرات کو کچھ اتنا تقدس حاصل ہو جاتا ہے کہ ان سے سرِ موانحراف کفر پر محمول کیا جانے لگتا ہے۔ عہد رسولؐ میں کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ وہ سدرۃ المنتہیٰ کا جغرافیہ معلوم کرتا یا شجر زقوم کی ماہیت کا تعین کرتا اور پھر اس پر ایمان لانے کو لازم قرار دیتا۔ پہلی نسل کے مسلمان اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ مکاں کو لامکاں سے جوڑنے والی یہ کتاب ایک ایسے اسلوب میں ہم سے خطاب کرتی ہے جو الفاظ و معانی کی تنگنائی کا ممکنہ ازالہ کر سکے ورنہ ان حقائق کو کمال تخیل کے ساتھ چہار ابعادی دنیا میں نہ تو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی انسانی زبان اس کے بیان پر قادر ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ﴿کل آمن باللہ و ملائکتہ و کتبہ و رسلہ لانفرق بین احد من رسلہ وقالوا سمعنا و اطعنا غفرانک ربنا والیک المصیر﴾ (۲:۲۸۵) جیسے اجمالی بیان کی موجودگی میں کبھی اس بات کی ضرورت محسوس نہ کی گئی کہ اس کی تفصیلات کا کوئی چارٹر مرتب کیا جاتا۔ صدر اول میں خدا کی وحدانیت کا اقرار اور رسالۂ محمدی کی غیر مشروط اور والہانہ حمایت حلقۂ اسلام میں داخلہ کے لیے کافی سمجھی جاتی۔ اس وحی آسا ماحول میں مختلف فکری اور تہذیبی دھارے ایک دوسرے سے کبھی مزاحم اور کبھی باہم مدغم ہوتے دکھائی دیتے تھے۔ وحی ربانی کی طرف مسلمانوں کا رویہ مقلدانہ نہیں بلکہ خلاّقانہ تھا۔ تب متفقہ عقائد کا کوئی محضر مرتب نہیں ہوا تھا اور نہ ہی کسی کو اس بات کا خیال آتا تھا کہ وہ اپنے فہمِ دین کی میزان پر دوسروں کے ایمان کو تولتا اور پھر انہیں مومن یا کافر قرار دیتا۔

ایک منضبط اور مدون عقیدہ کا تصور بنیادی طور پر ایک اجنبی خیال ہے۔ یہ کچھ اسی قسم کی خواہش

ہے کہ جب حضرت موسیٰ کی غیر موجودگی میں بنی اسرائیل نے دوسری قوموں کی طرح اپنے لیے بھی ایک معبود بنائے لینے کی آرزو کی تھی۔ مسلمانوں میں جبر وقدر کی بحث جو آگے چل کر عقائد کے چارٹر کی تیاری پر منتج ہوئی، کچھ تو سیاسی مصالح کے زیر اثر اور کچھ عیسائی راہبوں اور خاص کر یوحنا دمشقی سے تعامل کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھی۔ بنوامیہ جو اپنی موروثی ملوکیت کے لیے کوئی دینی جواز نہیں رکھتے تھے انھوں نے مسئلہ جبر وقدر کو اپنے حق میں استعمال کیا اور لوگوں سے اس بات کے طالب ہوئے کہ وہ ان کی حکمرانی کو اپنے تمام تر انحرافات کے باوجود منشائے ایزدی سمجھ کر قبول کرتے رہیں۔[۳۹۷] قدریہ جو انسانی اختیار و آزادی کے مبلغ تھے آگے چل کر معتزلہ جیسے پر جوش مناظرہ بازوں کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ سیاسی اور علمی مباحث (discourse) میں دانشِ یونانی کی مداخلت اور اجنبی منہج تعبیر کے در آنے سے جو بحرانی صورت حال پیدا ہوئی اس کا تفصیلی تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر آئے ہیں۔ نہ تو موطا کی ترتیب اس بحران کا ازالہ کر سکی اور نہ ہی الرسالہ[۳۹۸] کے منہج علمی سے اس صورتِ حال پر قابو پایا جا سکا۔ بالآخر مامون کو اصلاحِ احوال کے لیے ریاست کی قوت استعمال کرنا پڑی۔ متوکل کے عہد میں سیاسی مصالح کے بدل جانے کے سبب علمائے آثار کی سبقت اس بات پر دال تھی کہ مسلم ذہن کا ایک تاسیسی ڈھانچہ اب تشکیل پا چکا ہے اور یہ کہ آنے والے دنوں میں مسلم فکر کا ارتقاء ان ہی خطوط پر ہونا ہے۔ احمد بن حنبل کی استقامت نے سماجی طور پر ان کے قد وقامت میں غیر معمولی اضافہ کر دیا تھا۔ نوجوان اشعری نے جب زوال زدہ معتزلہ تحریک کو خیر باد کہا اور اپنے کلامی منہج کے سبب بہت جلد علمائے آثار کی آنکھوں کا تارا بن گئے تو انھوں نے اس بات کی وضاحت ضروری سمجھی کہ وہ اپنے عقیدے میں احمد بن حنبل کے سچے پیرو ہیں۔ انھیں ان لوگوں سے کچھ سروکار نہیں جو احمد بن حنبل کے نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں رکھتے اس لیے کہ بقول اشعری، احمد بن حنبل ہی وہ امام وقت ہیں جن کے ذریعہ خدا نے حق کو ظاہر کیا اور بدعتیوں اور متشککین کا قلعہ قمع کیا۔[۳۹۹]

کسے معلوم تھا کہ چوتھی صدی کے ایک معتزلی عالم کو ہمارے عقائد کے مدون کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور اس کی تاویلات کو کچھ اس تقدیس کا حامل سمجھا جانے لگے گا کہ غزالی جیسا حجۃ الاسلام بھی اس دانشورانہ جبر پر چیخ اٹھے گا اور اسے اس بات کا شکوہ ہوگا کہ لوگ اشعری کے عقیدے سے بال برابر ہٹنا بھی کفر خیال کرتے ہیں۔[۴۰۰] اشعری جو معتزلی منہج علمی کے پروردہ تھے اگر عہد شافعی میں

ہوتے تو شافعی انھیں کوڑوں کی سزا کا مستحق قرار دیتے۔ انھوں نے تحریک اعتزال کو خیر باد ضرور کہا تھا لیکن اب وہ اسی منہجِ علمی کو علمائے محدثین کی مدافعت میں استعمال کر رہے تھے۔ کہتے ہیں کہ ایک دن اشعری اپنے استاد جبّائی سے یہ پوچھ بیٹھے کہ خدا اگر عادل ہے تو ان تین بھائیوں کے ساتھ کیا برتاؤ کرے گا جن میں سے ایک تو بچپن میں انتقال کر گیا، دوسرا طویل عمر کو پہنچ کر کفر میں مبتلا ہوا اور اسی حالت میں جان دی، جبکہ تیسرے کی موت حالت ایمان میں آئی۔ استاد کا جواب تھا کہ کافر داخل جہنم ہوگا، مومن کو جنت ملے گی اور عالم طفولیت میں مرنے والے کے لیے نہ جنت ہوگی اور نہ جہنم بلکہ وہ کسی جائے امن میں ہوگا۔ اشعری کا سوال تھا کہ بچہ اگر خدا سے اس بات کا شکوہ کرے کہ مجھے بچپن میں موت کیوں دی؟ میں بھی بڑا ہو کر مومن بنتا اور جنت کا مستحق قرار پاتا۔ استاد نے کہا کہ خدا اسے بتائے گا کہ یہ بات میرے علم میں تھی کہ تو بڑا ہو کر کفر کرے گا اور جہنم تیرا ٹھکانہ ہوگا سو ہم نے تجھے بچپن میں موت دے کر اس عذابِ عظیم سے بچا لیا۔ اشعری نے اپنی فطانت کے ترکش سے ایک اور سوال داغا۔ استاد محترم! بڑا بھائی، جس نے کفر کی حالت میں جان دی، اگر خدا سے یہ شکوہ کرے اے کاش! تو نے مجھے بچپن ہی میں موت سے نوازا ہوتا، نہ میں بڑا ہوتا، نہ کفر کرتا اور نہ جہنم کا مستحق قرار پاتا۔ استاد سے اس سوال کا جواب نہ بن پڑا۔ اشعری نے اعتزال سے کنارہ کشی اختیار کی۔ ایک صبح اچانک بصرہ کی جامع مسجد میں اعلان کر آئے کہ انھوں نے معتزلی عقائد سے توبہ کر لی ہے۔[۱۰۱] اشعری کی یہ توبہ بڑی دور رس ثابت ہوئی۔ آنے والے دنوں میں انھیں علمائے آثار اور بالخصوص شافعیوں کے حلقے میں غیر معمولی مقبولیت ملی۔ اپنے لائق شاگردوں[۱۰۲] کے سبب وہ مستقبل کی مسلم فکر پر کچھ اس طرح اثر انداز ہوئے کہ حنفی المسلک ماتریدی کی شہرت بھی ان کے آگے ماند پڑ گئی۔

ہمیں نہیں معلوم کہ اشعری کے وہ سوالات جن کے جواب کی تشنگی نے انھیں تحریک اعتزال سے رخصت پر مجبور کیا تھا ان کے جوابات انھیں علمائے آثار کے حلقے میں کیا ملے؟ اور وہ کس حد تک تسلی بخش تھے؟ اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اشعری کے بعد علمائے آثار کے الٰہیاتی مباحث میں اثر کا عمل دخل کم اور کلام و منطق کی کارفرمائی کہیں زیادہ ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس خلط مبحث میں کچھ پتہ نہیں چلتا کہ حقیقت کہاں کھوئی گئی ہے۔ مثال کے طور پر رویتِ باری تعالیٰ کے مسئلہ کو لیجیے۔ اشعری سے پہلے تمام علمائے آثار اور ارباب ظاہر رویتِ باری تعالیٰ کے قائل تھے، انکار صرف معتزلہ کو تھا۔

علمائے آثار کے نزدیک خدا عرش پر متمکن ذو جہہ اور قابل اشارہ ہستی سمجھا جاتا تھا۔ اشاعرہ نے رؤیۃ کا تو اقرار کیا لیکن ان کی منہجِ کلامی اس راہ میں حائل ہوئی کہ وہ خدا کو متحیّز، ذو جہہ اور قابل اشارہ تسلیم کریں کیونکہ ایسا کرنا خدا کو ایک جسم کی حیثیت سے تسلیم کرنا ہوتا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ جو چیز متحیّز اور قابل اشارہ نہیں وہ آنکھ سے کیسے نظر آسکتی تھی؟ اشاعرہ نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ انھوں نے اس دعویٰ کا اظہار کیا کہ کسی چیز کی رویت کے لیے اس کا متحیز یا قابل اشارہ ہونا ضروری نہیں صرف اس کا موجود ہونا ہی کافی ہے: ان الاشاعرۃ جوزوا رؤیۃ مالا یکون مقابلا ولا فی حکمہ بل جوزوا رؤیۃ اعمی الصین بقۃ الاندلس۔[۴۰۳] یعنی اشاعرہ نہ صرف یہ کہ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک چیز سامنے نہ ہو اور نظر آئے، بلکہ اُن کے نزدیک یہ بھی عین ممکن ہے کہ چین میں ایک اندھا اندلس کے مچھر کو دیکھ لے۔

اشاعرہ کے اس منہج علمی سے الٰہیاتی مباحث عقل ونقل کا ایسا ملغوبہ بن گئے جس نے آنے والے دنوں میں طرح طرح کی موشگافیوں کو جنم دیا۔ کیا خدا تکلیف ما لا یطاق دیتا ہے؟ کیا خدا اپنی مخلوق کو بغیر کسی جواز کے عذاب وثواب دے سکتا ہے؟ کیا اہل سنت یہ عقیدہ رکھ سکتے ہیں کہ خرق عادت یا جادو کے زور پر کسی شخص کا ہوا میں اڑنا ممکن ہے؟ اور کیا کسی جادوگر کے لیے ممکن ہے کہ وہ آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی بنا دے؟[۴۰۴] عقائد کی کتابوں میں اس قسم کے سوالات اب آثار زدہ کلامیوں کے ہاتھوں فیصل ہو رہے تھے۔[۴۰۵] اشعری کی موت پر ابھی ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ باقلانی کے فلسفۂ جوہر کو الٰہیاتی مباحث کی شاہ کلید کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ غزالی اور رازی، جنھیں اشعریت کے توسیعہ کے طور پر دیکھا جاتا تھا، بنیادی طور پر اپنے منہجِ علمی میں متکلم تھے۔ بلکہ غزالی نے تو اپنی کتاب المستصفی کی بنیاد ہی کلام پر رکھی تھی۔ اس طرح اصول الفقہ جو کبھی شافعی کے ہاتھوں میں علمائے آثار کی علامت سمجھی جاتی تھی، باقلانی کے عہد تک یہ کلامیوں کا ہتھیار بن گئی۔ اشعریت کی فتح کہنے کو تو علمائے آثار کی فتح تھی لیکن فی الواقع وہ اس منہج علمی کی فتح تھی جو اشعری اپنے ساتھ لے کر آئے تھے۔ علمائے آثار اور بالخصوص شافعیوں کے خیمے میں اشعریت کے نفوذ نے اس کی تقلیبِ ماہیت کر ڈالی۔ عقائد کا چارٹر اور اصول فقہ کی تمام بحثیں منہجِ کلامی کی اسیر ہوگئیں اور ایک بار جب اشعریت کو راسخ العقیدہ فکر کا ترجمان سمجھا جانے لگا تو پھر متاخرین کے لیے مشکل ہوگیا کہ وہ ان سے

الگ اپنا راستہ بناتے۔ تاریخ کا یہ بھی عجیب طنز ہے کہ ماتریدیہ جنھیں حنفی الاصل ہونے کے سبب جمہور مسلمانوں کا عقیدہ ہونا چاہیے تھا وہ عقائد کی بحث میں حاشیہ پر چلے گئے۔ حالانکہ ماضی میں کسی حنفی کا اشعری ہونا، جیسا کہ ابن اثیر نے لکھا ہے، انتہائی باعث حیرت سمجھا جاتا تھا۔[۲۰۶]

اشعریت کے اس غیر معمولی فروغ کا ایک بنیادی سبب یہ تھا کہ اشعری نے اپنے آپ کو ابن حنبل کے پیروکار اور ان کی معنوی اولاد کے طور پر پیش کیا تھا جن کی مقبولیت کا گراف مسلسل رو بہ عروج تھا اور دوسرا سبب بعد کے سیاسی حالات تھے جس نے اشعریت کو سرکاری مسلک کی حیثیت دے دی تھی۔ حلب کے زنگی فرمانروا اسی مسلک کے حامی تھے۔ صلاح الدین کے ہاتھوں میں جب مصر کا اقتدار آیا تو اس نے صدرالدین مارانی کو قاضی نامزد کیا جو اس مسلک کے پرجوش حامی تھے۔ خاندان بنی ایوب اور ان کے ترک غلاموں کے عہد حکومت میں سرکاری سطح پر اشعریت کے فروغ کی مہم جاری رہی۔ بلادِ مغرب اور اسپین میں اشعریت کی اشاعت کا سہرا بڑی حد تک محمد بن تومرت کے سر جاتا ہے جو امام غزالی کے شاگرد تھے۔ عبدالمومن کے زمانے میں، جو محمد بن تومرت کا شاگرد تھا، اشعریت کی بزور شمشیر اشاعت کی گئی۔ موحدین کی حکومت نے یہ اعلانِ عام کر رکھا تھا کہ ابن تومرت کے عقائد کے علاوہ کوئی دوسرا عقیدہ قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ کہا جاتا ہے کہ محض عقائد کے اختلاف کی وجہ سے اس عہد میں ہزاروں اہل قبلہ کو تہہ تیغ کر دیا گیا۔[۲۰۷] ابن حزم جیسے بطلِ جلیل اشاعرہ پر اپنی تنقید کے سبب شہر بدر کر دیئے گئے۔ اسی خانہ بدوشی کی حالت میں ۴۵۶ھ میں صحرائے لیلیٰ میں ان کی وفات ہوئی۔[۲۰۸]

اسلام جو عقائد کے بندھنوں اور انسانی تاویلات سے نجات دلانے کے لیے آیا تھا اور جو والہانہ سپردگی اور حریت فکری کا نقیب تھا، عقائد کی انسانی تاویلات نے اس کا بنیادی مزاج بدل کر رکھ دیا۔ راسخ العقیدگی کی یہ بحث بالآخر اسلام میں ایک غیر محسوس چرچ کے قیام پر منتج ہوئی۔ جس کی ایک علامت اگر مامون، متوکل اور ایوبی وموحدین حکمراں تھے تو دوسری علامت علماء کا ادارہ تھا جس کے فتوے کی زبان چرچ کے آمرانہ احکام سے کم نہ تھی۔ جبر وقدر کا عقیدہ ہو یا خلقِ قرآن کی بحث یا ممالیک وموحدین کے عہد میں اختلافِ عقائد کے مجرم، گو کہ قتل کے پیچھے بنیادی محرک سیاسی تھا لیکن اس کے جواز پر محتسب اور مفتی کے قول سے ہی دلیل لائی جاتی تھی۔ جس کام کو خدا اور اس کے رسولؐ

نے انجام نہ دیا تھا اور جن امور پر صدر اول میں گفتگو کو غیر ضروری خیال کیا جاتا تھا، جب علماء و شارحین نے اس ناگوار فریضہ کی ادائیگی اپنے ذمہ لے لی اور اپنے خودساختہ پیمانوں پر دوسروں کے ایمان کی پیمائش کے لیے چل نکلے تو انھیں اپنے علاوہ ہر شخص کافر نظر آیا۔ محدثین کو اس بات پر اصرار تھا کہ جو شخص یہ کہے کہ قرآن مجید قدیم نہیں وہ کافر ہے۔[۴۰۹] اشاعرہ معتزلہ کو اور معتزلہ اشاعرہ کو کافر سمجھتے۔ شدت جذبات کا یہ عالم تھا کہ امام بخاری جیسا جلیل القدر عالم بھی مخالفین کے لیے اپنے دل میں احترام کی کوئی گنجائش نہ پاتا تھا۔ بقول بخاری: میں اس کو جاہل سمجھتا ہوں جو جہمیہ کو کافر نہ سمجھے۔[۴۱۰] عبدالرحمٰن بن مہدی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور میں کسی کو یہ کہتے سن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو فوراً اس کی گردن ماردوں۔[۴۱۱] ابن حنبل نے اس خیال کا اظہار کیا کہ قدری کے پیچھے نماز جائز نہیں۔[۴۱۲] علمائے عقائد کے مابین اس بارے میں سخت اختلاف واقع ہو گیا آیا مسلمان بنے رہنے کے لیے صرف اقرار کافی ہے یا عمل بھی اس کا لازمہ ہے۔ علماء کا وہ گروہ جو صرف اقرار کو کافی نہیں سمجھتا تھا اہل قبلہ کی تکفیر کو مباح جانتا۔ ابن حنبل نے اس خیال کا اظہار کیا کہ تارک الصلوٰۃ کافر ہو جاتا ہے سو اس کا قتل کر دینا جائز ہے۔[۴۱۳] صحیح العقیدگی یا راسخ العقیدگی کے اس تصور نے مسلم معاشرے کو ایک اندرونی خانہ جنگی میں مبتلا کر دیا۔ ہر عالم کے نزدیک راسخ العقیدگی کا پیمانہ جدا جدا تھا سو کفر کے اتہام سے بڑے بڑے جلیل القدر علماء بھی نہ بچ سکے۔ شہرستانی جنھیں آج سنّی دنیا مسلم عقیدہ کے شارح کی حیثیت سے احترام کا سزاوار سمجھتی ہے ان کے بارے میں کہنے والوں نے کہا کہ اگر ان کے اعتقاد میں تخبط نہ ہوتا اور وہ ملحدوں کی طرف مائل نہ ہوتے تو انھیں یقیناً امامِ وقت کی حیثیت حاصل ہوتی۔[۴۱۴]

راسخ العقیدگی کا یہ چارٹر جسے مختلف گروہوں نے اپنے اپنے طور پر مرتب کر رکھا تھا، اس کی بنیاد الہامی نہیں بلکہ کلامی تھی اس لیے یہ مسلسل تغیر پذیر رہتا تھا۔ مثال کے طور پر مرجیۂ کے سلسلے میں ابتداً علمائے آثار کا موقف انتہائی سخت تھا۔ ایک تراشیدہ قولِ رسولؐ کے حوالے سے کہا جاتا تھا کہ مرجیۂ پر ستر انبیاء لعنت کرتے ہیں۔ ابوحنیفہ کو جب مخالفین نے مطعون کرنے کی کوشش کی تو انھیں مرجیۂ کی گالی دی گئی۔ لیکن وہی فرقہ آنے والے دنوں میں علمائے آثار کے نزدیک ثقہ سمجھا جانے لگا حتیٰ کہ علامہ ذہبی کو یہ لکھنا پڑا کہ الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء لا ينبغي التحامل على

قایلہ۔[۴۱۵] عقائد کی فہرست بھی مسلسل حک واضافہ کی زد میں رہی۔ خلافت جیسا نزاعی اور سیاسی مسئلہ بھی عقیدہ کے طور پر دیکھا گیا۔ اس طرح عقائد کی مختلف کتابوں نے سیاسی گروہ بندیوں کو مذہبی حیثیت عطا کر دی۔ اس کے علاوہ ہر شارح نے اپنی طبع کی مناسبت سے عقائد میں ان امور کو بھی شامل کر لیا جنہیں وہ اہمیت کا حامل سمجھتا تھا۔ مثال کے طور پر طحاوی نے صوفیاء کی کرامت کو ایک مسلمہ عقیدہ کی حیثیت دی جس سے طیٔ الارض جیسے تصورات کی دینی بنیاد مستحکم ہوئی۔ نسفی نے معراج اور معجزات کو اعتقاد میں شامل کیا۔ معراج کو ایک مسلّمہ عقیدہ قرار دینے کے نتیجے میں بحث اب اس رخ پر چل نکلی آیا معراج روحانی تھی یا جسمانی اور یہ کہ آپؐ کو رویتِ باری تعالیٰ جسمانی آنکھوں سے حاصل ہوئی تھی یا چشمِ دل سے؟ منکر نکیر، عذاب قبر، پل صراط وغیرہ اور اس قسم کے نہ جانے کتنے تصورات عقائد کی کتابوں میں معرکہ آرائی اور باہمی تکفیر کا موضوع بنے۔ اب فریق مخالف پر صرف یہ اتہام لگانا کافی سمجھا جاتا تھا کہ اس کا عقیدہ اہل سنت کے عقائد کے خلاف ہے۔ کسی کو یہ معلوم کرنے کی فرصت نہ تھی کہ خود اہل سنت کے مختلف اساطین کے مابین اختلافِ عقائد کا سبب اور جواز کیا ہے؟ بعض ایسے عقائد جنھیں مرور زمانہ کے ساتھ عقائد اہل سنت کا علامیہ سمجھا جانے لگا تھا وہ خالصتاً تاریخ کی پیداوار تھے۔ قرآنی دائرہ فکر میں ان کی کوئی بنیاد نہ پائی جاتی تھی۔ لیکن جب ایک بار انھیں عقائد کی بحث میں داخلہ مل گیا تو ان پر ایمان لانا راسخ العقیدگی کا لازمہ خیال کیا جانے لگا۔ مثال کے طور پر عصمتِ انبیاء کا عقیدہ، جسے آج سنی فکر میں مسلمات کی حیثیت حاصل ہے، کبھی اہل تشیع کا شعار سمجھا جاتا تھا۔ غزالی کے عہد تک اہل سنت والجماعت عصمتِ انبیاء کے قائل نہ تھے۔[۴۱۶] لیکن غزالی کی موت پر ابھی ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ ان کے فکری خیمے سے فخر الدین رازی نے عصمت انبیاء کی حمایت میں ایک پرزور رسالہ تصنیف کر دیا۔ کچھ تو رازی کی پر اثر تحریروں کے سبب اور کچھ شیعی تصورات کے بڑھتے نفوذ کی بدولت عصمت انبیاء نہ صرف یہ کہ سنّی مسلمانوں کا مسلّمہ عقیدہ بن گیا بلکہ یہ خیال بھی عام ہوا کہ بروزِ محشر جہاں شیعوں کو اپنے ائمہ کی شفاعت حاصل ہوگی سنّی مسلمان بھی رسولؐ اللہ کی شفاعت سے محروم نہ ہوں گے۔ عصمت انبیاء کی یہ بحث ان لوگوں کو جو خود کو سنّی کے بجائے اصلی سنّی مسلمان کہلانا پسند کرتے تھے، اس بحث تک لانے کا سبب بنی، آیا رسولؐ اللہ کا سایہ ہوتا تھا یا نہیں۔[۴۱۷] یہ تمام مباحث چونکہ اب عقیدے کا حصّہ سمجھے جاتے تھے سو ان کے قبول واسترداد کی

بنیاد پر اہل حق کے مختلف طائفے وجود میں آ گئے۔عقائد کی مختلف کتابیں بنیادی طور پر اسی تشتتِ فکری کے ازالے کے لیے مرتب کی گئیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر شارح نے اپنی مداخلت سے اس تخبطِ فکری میں اضافہ ہی کیا۔مثال کے طور پر اشعری نے استویٰ علی العرش سے اس کے ظاہری معنیٰ استیلاء مراد لئے تھے،غزالی نے اسے مجازی معنوں میں مستعمل بتایا۔اسی طرح خدا کے متعلق قرآنی بیانات میں ید، وجہ اور عین کے الفاظ پر اشعری کا اصرار تھا کہ یہ حقیقی معنوں میں مستعمل ہیں فرق صرف یہ ہے کہ اس کے ہاتھ، منہ اور آنکھیں ہم انسانوں جیسی نہیں ہیں۔غزالی نے ان الفاظ کو بھی مجازی معنوں پر محمول کیا۔[۲۱۸] اس میں شبہ نہیں کہ غزالی کی ان مداخلات کو آگے چل کر قبولیت تامّہ مل گئی لیکن تعبیرات کے ان اختلافات سے امت کی نجات کا کوئی سامان نہ ہو سکا۔حتیٰ کہ ابن تیمیہ کی سخت درشت تنقید بھی اشعریت کا خیمہ زمین بوس نہ کر سکی۔ایسا اس لیے کہ اشعریت کے استراد کے باوجود ابن تیمیہ اس منہج علمی کا استراد نہ کر سکے سو بات اس سے زیادہ آگے نہ بڑھ سکی،جیسا کہ رویتِ باری تعالیٰ کی بحث میں ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ خدا کا ممکن الرؤیۃ ہونا دلائل عقلیہ قاطعہ سے ثابت ہے لیکن یہ وہ دلیل نہیں ہے جو ابوالحسن اور اس کے طائفہ نے قائم کر رکھی ہے۔[۲۱۹]

سنّی ذہن پر تحریکِ آلِ بیت کا سایہ

جب سنّی اسلام ایک علیحدہ قالب میں متشکل نہیں ہوا تھا، جب خلفائے اربعہ کا تقدیسی تصور وجود میں نہیں آیا تھا اور نہ ائمہ اربعہ کی اصطلاح سے ہمارے کان آشنا تھے،مسلمانوں میں جو مختلف سیاسی اور سماجی نظریات پائے جاتے تھے اور اصلاحِ احوال کی جو تحریکیں چل رہی تھیں ان سے پورا معاشرہ مجموعی طور پر متاثر ہوتا تھا۔البتہ مناقب کی وہ روایتیں جو سیاسی تحریکوں کی کامیابی کے لیے بڑی اہمیت رکھتی تھیں جب اقوال و آثار کے مجموعوں کی شکل میں مرتب ہونے لگیں اور انھیں مستقل مذہبی اہمیت کا حامل سمجھا جانے لگا،اس صورتِ حال نے مسلم معاشرے کے مجموعی مزاج کو متاثر کیا۔ چوتھی صدی میں جب اہل تشیع نے اپنی روایتوں کے علیحدہ مجموعے مرتب کر ڈالے تو مناقب کی ان غلو آمیز روایتوں سے شیعیت کا ایک علیحدہ قالب تیار ہوا۔ دوسری طرف پرانے متروکہ مجموعوں کو سنّی ماخذ کے طور پر دیکھا جانے لگا۔حالانکہ ان کی حیثیت مشترکہ ورثہ کی تھی اور اس میں شیعی روایتیں بھی

بدرجہ اتم پائی جاتی تھیں گوکہ ان کا حصہ رسدی نسبتاً کم تھا۔ یہ مجموعے جواب سنّی فکر کے ترجمان سمجھے جاتے تھے ایک طرح کی ثنویت کے حامل تھے۔ سنّی ذہن کے لیے یہ بات انتہائی خلجان کا باعث تھی کہ آلِ بیت کے حوالے سے یہاں ایسی روایتیں موجود تھیں جو سنّی فکر کے مغائر تھیں۔ مثال کے طور پر بخاری میں مختلف جگہوں پر اس قصہ کی گونج سنائی دیتی تھی کہ کس طرح وقتِ وصال نبویؐ، حضرت عمرؓ نے آپؐ کو تحریر لکھوانے سے روک دیا۔ ترمذی اور مسند احمد میں غدیر خم کا یہ واقعہ مذکور تھا کہ کس طرح حضرت علیؓ کو تمام مومنین کا مولیٰ قرار دیا گیا اور اس غیر معمولی اعزاز پر حضرت عمرؓ نے انھیں مبارکباد پیش کی۔ بخاری میں اس صحیفہ کا تذکرہ پایا جاتا تھا جو قرآن مجید کے علاوہ حضرت علیؓ کے پاس موجود تھا۔ مسلم میں خمرۂ نماز اور متعہ کی حدیث موجود تھی جسے خالصتاً شیعوں کا موقف سمجھا جاتا تھا اور جس کی تعمیل سے سنّی ذہن گریزاں تھا۔ رہی مناقب آلِ بیت کی حدیثیں مثلاً حدیث سفینہ،[420] حدیث مقاتلہ،[421] حدیث نور،[422] حدیث الرایۃ[423] تو سنی مآخذ حدیث ان تذکروں سے خالی نہ تھے۔ سنّی ذہن کے لیے اگر ایک طرف یہ سمجھنا دشوار تھا کہ مستند مجموعوں میں ان روایتوں کی موجودگی کے باوجود آخر آلِ بیت سے دوری بنائے رکھنے کا فکری جواز کیا ہے تو دوسری طرف یہ روایتیں غیر محسوس طور پر سنّی ذہن کو مانوسیت کا احساس بھی دلاتی تھیں۔ گویا ابتداء سے ہی سنّی ذہن کی تعمیر میں تفضیلِ آلِ بیت کی شیعی روایتوں کو مؤثر عامل کی حیثیت حاصل رہی۔ اِدھر فاطمی خلافت کے قیام کے بعد اہل تصوف کے لبادے میں مختلف بلاد و امصار میں جو داعی بھیجے گئے انھوں نے تفضیلِ آلِ بیت کو مسلم معاشرے کا عمومی مزاج بنا دیا۔ رہی سہی کسر نزاری داعیوں اور ان کے صوفیا نے پوری کر دی۔ اہل تشیع جنھیں اہل بیت سے غلو کے سبب روافض کہتے ہیں، ان کی فکر نے اہل سنّت کی اجتماعی زندگی اور ثقافت کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا۔ سچ پوچھئے تو شیعیت کے بغیر سنّیت کا فی نفسہٖ کوئی تصور محال ہے۔

گذشتہ صفحات میں ہم عباسی خطبہ اور اس کے پس منظر کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ کس طرح آلِ عباسؓ نے اپنے سیاسی جواز کے لیے ہاشمی آلِ بیت اور خاص طور پر آلِ عباس کو حدیث کسا اور دعائے رسولؐ کا مستحق قرار دیا کہ اے اللہ خلافت کو آلِ عباس میں باقی رکھ۔ چار خلفاء کے علاوہ عمین مکرمین کی شمولیت ایک سیاسی محرک کے علاوہ عباسی شیعیت کا مظہر بھی تھی جس نے آگے چل کر سنّی خطبہ کا قالب تشکیل دیا۔ خلفائے اربعہ، عمین مکرمین اور آلِ عباس کی ثناخوانی جو اس وقت ایک

معتدل سیاسی رویہ کا اظہار سمجھا جاتا تھا آگے چل کر سنّی ذہن کا شعار بن گیا۔ ترمذی میں منقول روایتوں نے اگلوں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ حضرت علیؓ جنھیں خطبہ کی زبان میں اساطیری انداز میں مظہر العجائب والغرائب کے طور پر بھی دیکھا جاتا تھا، ان کے اہل خانہ کو بھی عباسیوں کی ثناخوانیوں سے ملحق کردیں۔ الحسن والحسین سیدا شباب اھل الجنة اوران فاطمه سیدة النساء اھل الجنة کی شیعی روایتیں اہل سنت کے خطبوں کا حصّہ بن گئیں۔[۴۲۴] اس طرح سنّی فکر میں پنجتن پر مشتمل اسلام کی ایک روحانی شاہی خاندان کا تصور ہمیشہ کے لیے راسخ ہوگیا۔ ابن عربی جیسے کبار متصوفین جن کی فکر کا سایہ سنّی ذہن پر مسلسل پڑتا رہا ہے، نے اس خیال کی پرشور اشاعت کی کہ اللہ تعالیٰ نے رسولؐ اللہ سے اگلے پچھلے تمام گناہوں کی معافی کا جو وعدہ کیا ہے اس میں اولادِ فاطمہؓ اور قیامت تک آنے والے ان کے تمام نسبی سلسلے شامل ہیں۔[۴۲۵] فضائل ومناقب کی کتابوں میں ایسی روایتیں کثرت سے در آئیں جن سے یہ دلیل لانا مقصود تھا کہ انسان خواہ کتنا ہی گنہگار کیوں نہ ہو ذریت فاطمہؓ سے اس کا حسن سلوک اس کی نجات کے لیے کافی ہوسکتا ہے۔[۴۲۶]

سنّی اسلام میں آلِ بیت کی تفضیل، پنجتن کی تقدیس اور سادات کی روحانی اور دینی علوئے مرتبت ایک تسلیم شدہ امر ہے جس کے مظاہر جمعہ کے خطبوں سے لے کر صوفیاء کی زیارت گاہوں اور ان کی قبروں پر منعقد ہونے والے دھمال اور قوالیمیں بآسانی دیکھے جاسکتے ہیں۔ بیشتر صوفی زیارت گاہیں جہاں سنّی یا اصلی سنّی عوام کا اژدھام ہوتا ہے اور جہاں قوال علیؓ دم دم دے اندر، نچ ملنگا، شہباز کرے پرواز، رکھ لاج میری لج پال کی رٹ لگا رہا ہوتا ہے، فی الاصل اسمٰعیلی داعیوں کی قبریں ہیں۔ تحریکِ آل بیت کے ان اولوالعزم اسمٰعیلی داعیوں نے اگر ایک طرف تفضیلی اسلام کی غیر معمولی اشاعت کا اولوالعزم کارنامہ انجام دیا ہے تو دوسری طرف ان کی یہ تبلیغی مساعی سنّی اسلام کی تقلیبِ فکری کا باعث بھی ہوئی ہے۔ اسمٰعیلی داعیوں کے اثرات کا کسی قدر اندازہ کرنے کے لیے ہم یہاں صرف دو مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ پہلی مثال

لی خمسةاطفی بها حرّالوباء الحاطمه

المصطفیٰ والمرتضیٰ وابنا هما والفاطمة

(ہمارے لیے تو پانچ ہیں جن کے لطف وکرم سے وبا کی شدت کم ہوجاتی ہے۔ مصطفیٰ اور

مرتضٰی اور دونوں کے دو بیٹے اور فاطمہ۔)

کی ہے جسے سنّی عوام میں مجرب دافع بلیات سمجھا جاتا ہے اور اسی خیال سے بعض لوگ اسے گھروں میں آویزاں کرتے ہیں۔ اسی قبیل کا ایک اور مقبولِ عام دعائیہ نغمہ جسے دادرسی کے لیے تعویذ اور طغرے کی شکل میں لٹکایا جاتا ہے اور جسے بعض لوگ قبروں پر بھی کندہ کرانا پسند کرتے ہیں اس طرح ہے۔

نادِ علیاً مظهر العجائب تجده عونا لك فی النوائب
(علی کو پکارو جن کے دم سے عجائبات کا ظہور ہے تم ان کو اپنی مشکلوں میں مددگار پاؤ گے)
كل هم و غم سینجلی بنبوتِك یا محمد وبولایتك یا علی
(تمام درد و غم جلد ہی دور ہو جائیں گے اے محمدؐ آپؐ کی نبوت اور اے علیؓ آپؓ کی ولایت کے طفیل)

علیؓ اور پنجتن کی تفضیل و تقدیس پر مشتمل یہ دونوں نغمے جو سنّی عوام میں خاصے مقبول ہیں بنیادی طور پر اسمٰعیلی الاصل ہیں، جنھیں آج بھی اسمٰعیلی اور دوسرے غالی شیعہ حلقے اپنا ثقافتی ورثہ سمجھتے ہیں۔

تفضیل آلِ بیت کی ایک اور سنّی شہادت تشہد میں آلِ محمدؐ کی شمولیت سے متعلق ہے جس کی ابتداء تو عباسی شیعیت کے ہاتھوں ہوئی البتہ تفضیل و مناقب کی شیعی روایتوں نے اسے مرورِ زمانہ کے ساتھ سنّی تشہد کا حصّہ بنا دیا ہے۔ آلِ عباسؓ الرضا من آلِ محمدؐ کے نعرہ کے ساتھ میدان میں آئے تھے۔ استحکام خلافت کے بعد محمدؐ پر صلوٰۃ وسلام بھیجنے کے ساتھ ہی اس دعا میں آلِ محمدؐ کی شمولیت اس وقت ایک سیاسی اسٹریٹجی کا حصّہ تھی۔ وہ روایتیں جو خلافت پر آلِ عباسؓ کا حق مستحکم کر رہی تھیں ان کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو آلِ محمدؐ کا اضافہ کچھ زیادہ حیرت انگیز معلوم نہیں ہوتا۔ البتہ آنے والے دنوں میں محمدؐ کے ساتھ آلِ محمدؐ پر صلوٰۃ وسلام تشہد کا حصہ بن گیا۔ جس نے دین کے نبوی اور ربّانی قالب پر نسلی اور قبائلی رنگ آمیزی کا موقع فراہم کر دیا۔

تشہد اولی (التّحیات) کے الفاظ جو حدیث کی مختلف کتابوں میں ابن عباسؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں اور جنہیں مختلف مسالک فقہ نے اختیار کر رکھا ہے تقریباً یکساں ہیں۔[۴۲۷] اور نماز میں اس کے وجوب پر کوئی اختلاف بھی نہیں پایا جاتا جبکہ تشہد ثانیہ جسے بعض لوگ درود بھی کہتے ہیں، کی حیثیت علماء کے نزدیک اختلافی رہی ہے۔ حنابلہ اور شوافع اگر اسے فرض قرار دیتے

ہیں تو احناف کے نزدیک اس کی حیثیت مستحب کی ہے، واجب کی نہیں۔ کہتے ہیں کہ عہد رسولؐ میں مسلمان صرف الھم صلی علی محمد کہنے پر اکتفا کرتے تھے جیسا کہ امام النووی (شارح مسلم) نے لکھا ہے کہ تشہد میں آل محمد کے اضافے کی کوئی حیثیت نہیں، لیس بشئی۔ زمخشری نے کشاف میں ابراہیم النخعی کے حوالے سے لکھا ہے کہ صحابہ کرامؓ نماز میں السلام علیك ایها النبی ورحمته الله و برکاتهٗ کے بعد چاہتے تو کوئی اور دعا پڑھ لیتے۔ بخاری میں عبداللہ ابن مسعود سے جو تشہد مروی ہے اور جوامت میں متداول چلا آتا ہے، ابن مسعود کہتے ہیں، جیسا کہ بخاری میں مذکور ہے، اس کے بعد جس کو جو دعا پڑھنی ہوتی پڑھ لیتا: ثم یتخیر من الدعا أعجبه فید عوا ۔

علماء کا اس بارے میں بھی اختلاف چلا آتا ہے کہ آلِ محمدؐ سے مراد آلِ بیت رسولؐ ہیں یا تمام متبعین محمدؐ اس میں شامل ہیں۔ ایک حدیث کے مطابق آپؐ نے فرمایا: من سلك علی طریقی وھو آلی۔ آل کے اس مفہوم کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں آلِ فرعون سے مراد امت فرعون ہے: ﴿ادخلوا آل فرعون اشد العذاب﴾ (۴۰:۴۶)۔ البتہ فی زمانہ آل کا مقبول عام تصور رسولؐ اللہ کے نسبی سلسلۂ بنو ہاشم خصوصاً آلِ فاطمہؑ کو محیط ہے۔ فاطمی داعی ہوں یا اثناعشری شیعہ ان کے ہاں آل سے مراد امتِ اسلام نہیں بلکہ ذریت رسولؐ ہی سمجھی جاتی ہے۔ عباسی خلفاء نے آلِ محمدؐ کی حیثیت سے ہی اپنے استحقاقِ خلافت پر دلیل قائم کی تھی۔ بعضے کہتے ہیں کہ قیامت تک آنے والے بنو ہاشم کے تمام سادات صلوٰۃ وسلام کے مستحق ہیں اور بعضوں کا خیال ہے کہ آلِ محمدؐ سے مراد صرف پنجتن پاک ہیں۔ ہمارے خیال میں نظری اعتبار سے بنو ہاشم کو اس خصوصی اعزاز کا حامل ٹھہرانا قرآن کے اس پیغام مساوات کے خلاف ہے جو تکریم کی بنیاد تقویٰ کو قرار دیتا ہے۔ دعائے براہیمی میں لا ینال عھدی الظالمین کا فرمانِ ربّی اس خیال کی وضاحت کے لیے کافی ہے کہ خدا کے نزدیک ذریت کا حوالہ لائق اعتناء نہیں۔ رہا آلِ محمدؐ پر درود وسلام بھیجنے کا معاملہ تو قرآن مجید تو کسی آلِ محمدؐ کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ ارشاد ہے ﴿ما کان محمد آبا احد من رجالکم ولکن رسول الله و خاتم النبیّن و کان الله بکل شیٍٔ علیماً﴾ (۳۳:۴۰)

شاید کم لوگوں کو اس بات کا اندازہ ہو کہ علمائے اسلام میں نبوت کے حوالے سے تشریعی اور غیر تشریعی التباسات کا جو سلسلہ چلا آتا ہے اور جس نے مختلف وقتوں میں جھوٹے نبیوں کی آمد کو جواز

فراہم کیا ہے، یہ تصورات بنیادی طور پر اسمٰعیلی الاصل ہیں اور ان کی شہرت ومقبولیت کا سہرا تصوف کے شیخِ اکبر محی الدین ابن عربی کے سر ہے جن کی در پردہ اسمٰعیلی وابستگی کا تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر چکے ہیں۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کو ساتویں ناطق، ساتویں رسول اور قائم کی حیثیت حاصل ہے، جن کی آمد پر شریعت کا باطنی دور شروع ہوتا ہے۔ البتہ تعطیلِ شریعت کے سلسلے میں بعض عملی مصلحتوں کے پیشِ نظر ان کے ہاں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے۔ فاطمی خلافت میں احکام شریعت نہ صرف یہ کہ جاری رہے بلکہ دعائم الاسلام کو ریاست کے فقہی دستور کی حیثیت حاصل رہی۔ البتہ فاطمی ائمہ اور ان کے کبار داعیوں کے ذہن میں اس بارے میں کوئی ابہام نہ تھا کہ رسالت کا سلسلہ محمد رسولؐ اللہ پر ختم نہیں ہوتا بلکہ محمد بن اسمٰعیل کو سلسلۂ رسالت میں ساتویں ناطق کی حیثیت سے ایک خاص مقام حاصل ہے۔ رسالت کی یہ اسمٰعیلی تعبیر یقیناً جمہور مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہ تھی۔ سو ابن عربی نے نبوت کو تشریعی اور غیر تشریعی حصوں میں بانٹ ڈالا۔ انھوں نے اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ محمد رسولؐ اللہ پر جس نبوت کا اختتام ہوا ہے وہ تشریعی نبوت تھی ورنہ غیر تشریعی نبیوں کی آمد کا سلسلہ ابھی بند نہیں ہوا ہے۔[۴۲۸] روایتوں کے زیر اثر جو لوگ ظہور مہدی، قائم الزماں اور حضرت مسیحؑ کی آمد ثانی پر ایمان لے آئے تھے ان کے لیے بھی یہ مسئلہ ذہنی خلجان کا باعث تھا کہ آخری رسولؐ کی بعثت کے بعد حضرت عیسیٰؑ کی دوبارہ آمد کا مطلب کیا ہے؟ کسی نے کہا کہ وہ دوبارہ نبی کی حیثیت سے نہیں آئیں گے بلکہ شریعت محمدی کے تابع کی حیثیت سے آئیں گے اور وقت کے امام المسلمین کی اتباع میں نماز ادا کریں گے۔ اس قسم کی تطبیق سے بظاہر تو اس خلجان ذہنی کا ازالہ ہو گیا لیکن فی الواقع یہ تعبیرات اختتام نبوت کی حتمی مہر توڑنے کا باعث ہوئیں۔ تب سے اب تک نہ جانے کتنے غیر تشریعی نبوت کے دعویدار کبھی مہدیت، کبھی بابیت اور کبھی الہام زدہ صوفی پیر کی شکل میں ظاہر ہوتے رہے ہیں اور کبھی انھوں نے خود کو ظلّی نبی کے طور پر پیش کرنا مناسب جانا ہے۔

شیخ الطائفہ ابن عربی کی روحانی اور علمی ہیبت کا عالم یہ ہے کہ تشریعی اور غیر تشریعی نبوت کے اس خود ساختہ اور غیر قرآنی تصور کی کسی نے محاکے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی۔ تنزیل پر تاویل کا پہرہ اتنا سخت تھا کہ کبار علمائے متاخرین اپنی تمام جولانی فکر کے باوجود اس بارے میں بنیادی طور پر ابن عربی کے خوشہ چیں رہے۔ مثال کے طور پر حنفی عالم ملا علی قاری (متوفی ۱۰۱۴ھ) کو لیجیے جنھوں

نے لوکان نبی بعدی لکان عمر اورلوعاش ابراھیم لکان صدیقا نبیا کی روایتوں کے حوالے سے لکھا ہے کہ اگر ابراہیم فرزند نبی زندہ رہتے اور انھیں نبوت سے سرفراز کیا جاتا اور اگر عمر کی امکانی نبوت بھی حقیقت سے سرفراز ہوتی جب بھی رسول اللہ کی خاتم النبین کی حیثیت متاثر نہ ہوتی اس لیے کہ بقول ان کے، خاتم النبین کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا نبی نہیں آسکتا جو آپؐ کی شریعت کو منسوخ کردے: لایاتی بعده نبی ینسخ ملتهٗ ولم یکن من امته۔[۴۲۹] شیخ عبدالقادر جیلانیؒ بھی اس خیال کے حامل رہے کہ امت میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ سرّی طور پر اپنے اور اپنے رسولؐ کے کلام کے معانی سے آگاہ کرتا ہے ایسے لوگوں کو انبیاء الاولیاء کہتے ہیں۔[۴۳۰] صاحبِ الانسان الکامل عبدالکریم جیلی نے غیر تشریعی نبوت کو نبوت الولایہ کے نام سے موسوم کیا۔ ان کے خیال میں خضر کا وجود اور عیسیٰ کی آمد ثانی پر ان کی نبوت کا معاملہ اسی قبیل سے ہے۔[۴۳۱] عبدالوہاب شعرانی نے تو صراحتاً لکھا کہ یہ سمجھنا غلط ہے کہ سلسلۂ نبوت کا خاتمہ ہوگیا کہ بقول ان کے خاتمہ تو صرف تشریعی نبوت کا ہوا ہے[۴۳۲] اور یہ کہ لانبی بعدی سے مراد دراصل لا مشرع بعدی ہے۔ برصغیر میں سنّی فکر کے امام شاہ ولی اللہ دہلوی بھی اسی التباس فکری کے اسیر رہے کہ محمد رسول اللہ پر اختتام نبوت کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے بعد کوئی ایسا شخص نہ آئے گا جسے اللہ تعالیٰ شریعت دے کر لوگوں کی طرف مامور کرے: ختم به النبیون ای لا یوجد من یامره الله سبحانه بالتشریع علی الناس۔[۴۳۳]

ساتویں ناطق اور ساتویں رسول کے اسمٰعیلی عقیدے نے سنّی فکر میں کچھ اس طرح اپنی جگہ بنائی کہ بڑے بڑے ارباب حل وعقد اس بات کا اندازہ نہ کرسکے کہ نبوت کی تشریعی اور غیر تشریعی تقسیم نے کتنی آسانی سے ہمیشہ کے لیے فتنہ کا ایک دروازہ کھول دیا ہے اور یہ کہ اسلام میں کسی ایسی تقسیم کے لیے کوئی شرعی، دینی، عقلی اور قرآنی بنیاد نہیں پائی جاتی۔

خلاصۂ بحث

پہلی جلد میں ہم سنّی فکر کے انحراف کا قدرے تفصیلی تذکرہ کرچکے ہیں۔ یہاں سنّی قالب کے اجمالی تذکرے سے اس خیال کی تصدیق مقصود تھی کہ دین کے دوسرے قالب کی طرح سنّی قالب بھی

قرآنی دائرۂ فکر سے انحراف بلکہ بڑی حد تک اس کے غیاب کی پیداوار ہے۔ اہل سنت والجماعت کی اصطلاح سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ سنّی اسلام واقعتاً کسی سبیل المومنین کا آئینہ دار ہے یا یہ کہ اس کا وجود اسلام کی کسی متفقہ تعبیر سے عبارت ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ چار فقہاء کا یہ دین صدیوں سے باہم اس طرح دست و گریباں ہے کہ ہمارے بہترین دماغ بھی اب اس صورت حال کے تدارک کو خارج از امکان سمجھتے ہیں۔ یہ بات تقریباً طے پا گئی ہے کہ اب قیامت تک اس امت کو اسی تحارب فکری کے ساتھ زندہ رہنا ہے۔ گویا فکر و نظر کا وہ اتحاد جو صدر اول کے مسلمانوں کا طرۂ امتیاز تھا دوبارہ اس کا حصول اب خارج از امکان سمجھا جاتا ہے۔ اس صورتحال نے پوری امت کو صدیوں سے ایک ایسی بند گلی میں محصور کر رکھا ہے جہاں سے نکلنے کا کوئی امکانی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔

سنّی اسلام جیسا کہ ہم نے عرض کیا، شیعی اور اسمٰعیلی اسلام کی طرح خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے۔ شافعی نے اگر عبدالرحمان بن مہدی کی ایماء پر الرسالہ مرتب نہ کیا ہوتا اور اگر شافعی کو اہل الرائے اور اہل الحدیث کے مناقشوں کے پیچھے کارفرما منہج علمی کی میراث نہ ملی ہوتی، اگر سیاسی نزاع کے سبب تحریک آل بیت کو مذہب کی زبان میں متشکل ہونے کا موقع نہ ملا ہوتا، اگر متوکل کے عہد میں علمائے کلام پر علمائے آثار کی فتح نہ ہوئی ہوتی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر فاطمی دعوت ایک نظریاتی ریاست کی شکل میں جلوہ گر نہ ہوئی ہوتی تو سنّی اسلام کا علیحدہ قالب بھی وجود میں نہ آتا۔ احمد بن حنبل نے سیاسی اختلاف کے تدارک اور اسلام کے ایک متفقہ قالب کی تشکیل کی جو قابل تحسین کوشش کی اور جس کے سبب خلفائے اربعہ کا تصور متشکل ہوا اس کے شاید کسی قدر مثبت اثرات مرتب ہوتے اگر فاطمی اسلام ایک چیلنج کے طور پر سامنے نہ آتا۔ لیکن ہوا یہ کہ فاطمی داعیوں نے اپنے استحقاق خلافت کے لیے اسلام کی جو غلو آمیز سیاسی تعبیر پیش کی اس نے عباسی خلافت کو ایک متبادل قالب کی تشکیل پر مجبور کر دیا۔ آگے چل کر اضمحلالِ خلافت کے سبب جب سلاجقہ حنفی اسلام کے علمبردار بن گئے اور نظام الملک نے شافعیت کی کمان سنبھالی، سنّی اسلام کا اندرونی تضاد اہل کلمہ کی خانہ جنگیوں کی شکل میں ظاہر ہوا۔ افسوس کہ بین المسلکی رزم آرائیوں اور خونریز باہمی تصادم کے باوجود ہمارے ارباب حل وعقد صورتِ حال کی اس سنگینی کا اندازہ نہ لگا سکے کہ ہمارا فکری قافلہ کس غیر محمود سمت میں آنکلا ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ کوئی ڈھائی، تین سو سالوں تک عباسی بغداد کو اپنے نظری حریف فاطمی

خلفاء کے مقابلے میں سیاسی جواز فراہم کرنے میں ہی خاصی نظری قوت صرف ہوگئی۔ فاطمی داعیوں کی پوشیدہ مداخلت اور تفضیلِ آلِ فاطمہؓ کی زیرِ زمین مقبولیت آلِ عباس کے لیے مسلسل دردِ سر بنی رہی۔ محض فاطمیوں کے سلسلۂ نسب پر شبہات وارد کرنا یا فتوے شائع کرنا اصلاحِ احوال کے لیے کافی نہ تھا۔ ایسی صورت میں عباسیوں کے لیے اس کا کوئی موقع نہ تھا کہ وہ سنّی اسلام کے داخلی خلفشار پر مناسب توجہ دے پاتے۔ اور دیتے بھی کیوں وہ تو خود ایک انحراف فکری کے دوش پر برسرِ اقتدار آئے تھے۔ دوسری طرف اضمحلالِ خلافت اور پھر سیاسی منظرنامے پر سلطان اور امراء کے ظہور سے کسی ایسے تجدیدی عمل کی گنجائش بھی باقی نہیں رہ گئی تھی۔ اس بحرانی صورتِ حال میں اسلام کا شافعی، حنبلی پروجکٹ اشعریت میں منقلب ہوا اور پھر غزالی کی مرنجا مرنج طبیعت نے کلامی فقہ اور تصوف کے زیرِ اثر اس کا ایک مقبول عام ایڈیشن تیار کر ڈالا۔ غزالی کا یہ مقبولِ عام اسلام جو احیاء العلوم کے صفحات میں جلوہ گر ہوا، اپنے عہد میں سخت غیض وغضب کا نشانہ بنا۔ لیکن رفتہ رفتہ اسے مقبولیت تامہ مل گئی۔

غزالی مسلکاً شافعی تھے جن کی تربیت اشعری فکری ڈھانچے میں ہوئی تھی۔ انھوں نے اشعری طرزِ فکر میں بعض اہم اضافے کئے لیکن انھیں یہ شکایت رہی کہ قدیم شارحینِ اسلام کو لوگوں نے تحلیل وتجزیہ سے بالاتر سمجھ رکھا ہے اور یہ کہ اشعری طرزِ فکر سے سرِ مو انحراف کو کفر پر محمول کیا جاتا ہے۔ غزالی جو قدماء کے فہم کے شاکی اور اپنے عہد کے دانشورانہ جبر پر مضطرب رہے، آگے چل کر بہتوں کے لیے خود اسی جبر کی علامت بن گئے۔ سقوطِ بغداد کے بعد سنّی اسلام کی علامتی مرکزیت بھی جاتی رہی۔ ۶۶۵ھ میں جب شاہ بیبرس نے بیک وقت چار مسالک کے متبادل قضاۃ کی نامزدگی کا اعلان کیا اس وقت کسی کو اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ آگے چل کر ائمہ اربعہ کا یہ خود ساختہ تصور فرح بن برقوق کے ہاتھوں نویں صدی ہجری کی ابتدا میں حرم کعبہ میں چار متبادل مصلوں کے قیام پر منتج ہوگا اور اس طرح ہمیشہ ہمیش کے لیے اسلام کی فکری، فقہی اور سماجی تصویر بدل کر رہ جائے گی۔ جس طرح شیعوں میں منصوص ائمہ کا تصور خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے اسی طرح ائمہ اربعہ کی اساسی یا تقدیسی اہمیت پر بھی وحی سے دلیل نہیں لائی جا سکتی۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ آج جو لوگ دین کے اصل الاصل قالب کے متمنی ہوں وہ ان شخصی، فقہی، تاریخی حوالوں پر اپنا اصرار جاری رکھیں۔ ہمارے خیال میں جب تک ان چار شخصی خیموں کی بساط نہیں لپیٹی جاتی، اسلام کے اصل الاصل قالب کی تشکیلِ نو کی ہر کوشش ایک کار

عبث ثابت ہوگی۔ ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہمیں تاریخی مجبوریوں اور نامساعد سیاسی حالات کے زیر اثر اپنے ہی جیسے انسانوں کا تعمیر کردہ دین منظور ہے یا اسلام کا وہ اصل الاصل قالب جو ان ائمہ اربعہ کے ظہور سے پہلے بھی دنیا میں موجود تھا۔ اگر ابتدائے عہد کے مسلمان ائمہ اربعہ کی اقتداء کے بغیر کارِ عبودیت انجام دے سکتے تھے تو ہمارے لیے ایسا کیوں ممکن نہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ائمہ اربعہ کو مذہبی زندگی کی شاہ کلید قرار دے کر ہم اس جرم کے مرتکب ہوئے ہوں جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے ﴿یوم ندعوا کل اناسٍ بامامھم﴾۔

تتمۂ بحث

دین کے یہ تین مختلف قالب دراصل تین مختلف تناظرات کی رہینِ منت ہیں۔ اپنے اپنے حلقوں کے اندر انھیں اتنا اعتبار اور استناد حاصل ہے کہ ان کے ماننے والے ان پر کسی نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ دوسری طرف اپنے حلقہ سے باہر یہ دوسروں کے لیے یکسر لائق استرداد ہیں۔ جب تک اندر والوں کو اس بات کا اندازہ نہ ہو کہ باہر سے ان کا نظری محل دیکھنے والوں کو کیسا لگتا ہے محض اندرونی تناظر پر تکیہ کرنا انھیں حقیقت سے بہریاب نہیں کرسکتا۔ گذشتہ صفحات میں ہم نے بنے بنائے نظری چوکھٹوں سے اوپر اٹھ کر ایک معروضی اور خارجی تناظر فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس عمل میں قرآن وسنت ہمارے رہنما رہے ہیں۔ کتاب وسنت کے معیار پر جانچیے تو اسلام کے یہ تمام قالب، کوئی کم اور کوئی زیادہ، اپنا اعتبار کھوتے جاتے ہیں۔

قرآن مجید سے میری مراد وحیِ ربّانی کا وہ لازوال وثیقہ ہے جو بلا کم وکاست اپنی تمام تر صحت اور عصمت کے ساتھ امت کو نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہا ہے۔ اس سے مراد فقہاء ومفسرین کا وہ قرآن نہیں جس کی بعض آیات منسوخ یا محو کردی گئیں اور نہ ہی راویوں کا وہ قرآن ہے جو تفسیری حواشی میں گاہے بگاہے اس بات کی خبر دیتے نظر آتے ہیں کہ قرآن کی یہ آیت ابتداً یوں نازل ہوئی تھی یا یہ کہ فلاں کے مصحف میں یوں پائی جاتی تھی اور نہ ہی وہ قرآن جس میں، دروغ برگردنِ راوی، آلِ بیت کے مخالفین نے تحریف کر ڈالی اور اب اصل قرآن القائم اپنے ساتھ لائیں گے۔ اس کے برعکس

ہمارے پیش نظر وحیِ ربانی کا وہ لازوال وثیقہ رہا ہے جس کے معانی پر روایات وآثار نے پہرے نہ بٹھائے ہوں اور جو آج بھی ہماری راہوں کو اسی طرح منور کرسکتا ہے جس طرح اس نے متبعینِ محمدؐ کی پہلی نسلوں کو کیا تھا۔ اسی طرح سنت سے میری مراد آپؐ کا وہ اسوۂ حسنہ ہے جس کے بغیر ہم اتباعِ کتاب کا حق ادا نہیں کرسکتے۔ رسولؐ اللہ کی سنت ثابتہ، مکشوفہ، متواترہ اگر اس عمل میں ہماری رفیق ہو تو ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ تقدیسی تاریخ ہماری سمتِ سفر بدل دے یا ایک ہی دین کے نام لیوا مختلف خانوں میں بٹ جائیں۔

اب تک اس بات کی کوشش کم ہی ہوئی ہے کہ دین کے فہم میں داخلی یا گروہی تناظر کے علاوہ خارجی تناظرات سے بھی تحلیل وتجزیے کا کام لیا جائے۔ سچ تو یہ ہے کہ گزرتے وقتوں کے ساتھ فرقہ وارانہ تعصّبات کی فصیل اتنی بلند اور مستحکم ہوتی گئی کہ باہمی مکالمے اور مناقشے کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ کل حزب بمالدیھم فرحون کی اس صورت حال میں اب کسی کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ مسلمانوں کے یہ تمام فرقے جو صدیوں سے باہم ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہیں اور جن کی باہمی خانہ جنگیوں کے سبب ہماری ہوا اکھڑ گئی ہے، یہ سب کبھی بنیان مرصوص کا سماں پیش کرتے تھے اور یہ کہ یہ سب کے سب ایک مشترکہ ماضی اور مشترکہ وراثت کے امین ہیں۔ حتیٰ کہ وہ فرقے بھی جنھیں انحرافِ فکر وعمل کے سبب بالعموم امت کا حصّہ نہیں سمجھا جاتا، جنھیں ہم آج دروزی، علوی، بہائی، قادیانی، نصیری وغیرہ ناموں سے جانتے ہیں، یہ سب بھی کبھی اسی امتِ واحدہ کا حصّہ ہوا کرتے تھے، جو بدقسمتی سے تقدیسی تاریخ کے بہاؤ میں تاریخ کے مختلف ادوار میں بے سمتی کا شکار ہوگئے۔ اگر ہم تعصّبات کی فصیلوں سے بلند ہوکر بیک نظر ان تمام مصنوعی نظری گھروندوں کو دیکھ سکیں تو شاید ہمیں دوسروں کے انحرافات کے ساتھ ہی اپنے انحرافات کا بھی کسی قدر اندازہ ہوسکے۔

متوارث اسلام کے مختلف قالب صدیوں سے باہم برسرپیکار ہیں۔ ایک ہلا مارنے والے نظری تشتت نے رسالۂ محمدی پر دائمی وقوف کی کیفیت طاری کردی ہے۔ شیعہ، سنّی، اسمٰعیلی، اباضی اور ان جیسی تمام مصنوعی شناختوں میں رسالۂ محمدی کی اصل شناخت محو ہوکر رہ گئی ہے۔ بدقسمتی سے ہم اس ازمۂ عظمیٰ کو معمول کی صورت حال قرار دیئے بیٹھے ہیں۔ امت میں زندگی کی نئی روح پھونکنے کی ہر کوشش ایک نئے خیمہ کے قیام پر منتج ہوئی ہے۔ ایسا اس لیے کہ ہم مروجہ انحرافات کو دور کیے بغیر ان

ہی بنیادوں پر نئی عمارت بنانا چاہتے ہیں۔ جس عمارت کی بنیاد میں پہلا پتھر ہی انحراف کا پڑا ہو اس سے منحرف نظری عمارت ہی تشکیل پا سکتی ہے۔ حکایت ہے کہ جب فرقوں کی بنیاد پر الگ الگ مسجدیں وجود میں آرہی تھیں ان ہی دنوں کوئی اجنبی مسلمانوں کے کسی شہر میں جا نکلا۔ پوچھنے پر پتہ لگا اب تک اس شہر میں چار مسجدیں تھیں۔ ایک شیعوں کی، ایک سنّیوں کی، ایک اباضیوں کی اور ایک کو اسمٰعیلی شیعہ جماعت خانے کا نام دیا کرتے تھے۔ لیکن جب سے یہاں اتحاد بین المسلمین کی تحریک چلی ہے ایک پانچویں مسجد مسجدِ اتحاد کے نام سے بھی وجود میں آگئی ہے۔ ہمارے ہاں اب تک تجدید و احیائے دین کے سلسلے میں جتنی بھی کوششیں ہوتی رہی ہیں اس کی مثال اسی مسجدِ اتحاد کی ہے۔ اصلاح کی ہر تحریک نے ایک نئے خیمہ کو جنم دیا ہے۔

آگے راستہ مسدود ہے۔ تقدیسی تاریخ کا جبر ہمیں ان بنیادوں پر تیشہ چلانے سے روکتا ہے جن پر ہمارے نظری انحرافات کی عمارت قائم ہے۔ ہم چاہتے تو ہیں کہ ایک بار پھر رسالۂ محمدی کی تجلیوں سے ہمارے حواس آشنا ہوں لیکن ہماری مجبوری یہ ہے کہ ہم رسالۂ محمدی کے لازوال ماخذ قرآن مجید کو کھولنے سے مسلسل گریزاں ہیں۔ شیعہ ہوں یا سنّی، اسمٰعیلی ہوں یا اباضی ان سبھوں کے ہاں قرآن مجید کی حیثیت ایک ایسی کتاب منجمد کی ہے جو فی زمانہ ان سے کلام نہیں کرتی۔ اس بات پر تقریباً سبھوں کا اتفاق ہے کہ قرآن مجید محض کتاب تلاوت ہے جس کے معانی تک ہماری رسائی ممکن نہیں۔ اگر سنّی اس خیال کے قائل ہیں کہ سلفِ صالحین تشریح و تعبیر کا حتمی فریضہ انجام دے چکے، جن کے فہم سے سرِ مو انحراف تفسیر بالرائے کا پیش خیمہ ہوگا تو شیعہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ تاویلِ معانی کا علم ائمہ مامورین کے بغیر انجام نہیں پا سکتا۔ بلکہ بعضے تو صدیوں سے القائم کے انتظار میں ہیں کہ وہ اپنے ظہور کے ساتھ اصل قرآن بھی لائیں گے۔ تاویلات خواہ جتنی مختلف ہوں عملی طور پر امت کے تقریباً تمام ہی فرقوں نے ایک نئی ابتداء کی راہ مسدود کر رکھی ہے۔ وہ سو بہانے سے اس کتاب کو کھولنے سے گریزاں ہیں جو انھیں باہمی خونریزیوں اور نظری تشتت سے نجات دلا سکتی ہے۔ ہمارے شیر دل مجدّدین بھی اس خیال سے کانپ جاتے ہیں مبادا متوارث اسلام کی بساط لپیٹ دینے کے نتیجے میں وہ اس شکستہ حال فکری خیمے سے بھی نہ محروم ہو جائیں۔ اصولی طور پر تو ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تیسری صدی کے اختتام سے پہلے، جب فرقوں کے علیحدہ علیحدہ دواوین مرتب نہیں

ہوئے تھے، تمام اختلافِ فکر ونظر کے باوجود رسالۂ محمدی کا متحدہ قالب برقرار تھا۔ اگر اس دور میں فرقہ وارانہ مذہبی ادب کے بغیر ہم ایک دینی زندگی جی سکتے تھے تو کوئی وجہ نہیں کہ آج ایسا ممکن نہ ہو۔ گویا اصولی طور پر ہم اس امکان سے انکار نہیں کرتے کہ ائمہ اربعہ، ائمہ سبعہ یا ائمہ اثنا عشر کے بغیر رسالۂ محمدی کو قرآن مجید اور سنت ثابتہ مکشوفہ کے ذریعہ آج بھی بتمام وکمال متصور کیا جا سکتا ہے لیکن کوئی عملی قدم اٹھانے سے پہلے اس خیال سے ہماری ہمتیں پست ہو جاتی ہیں کہ اتنے بڑے انحراف کی درستگی کو مانے گا کون؟ شیعہ، سنّی، یا حنفی، شافعی مصنوعی شناخت کے بغیر مسلمان بننے کے لیے آج کون تیار ہوگا؟ ہمارے خیال میں سچ کو مان لینے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ سچ ہے۔ ہم جب تک اس اعتماد سے سرشار نہیں ہوتے، رسالۂ محمدی سے محرومی ہمارا مقدر رہے گی۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ فتح الباری ج ۴، ص ۴

۲۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ کی روایت پہلی بار کب سامنے آئی کہ خود شیعی ماخذ میں غدیر خم کا پہلا اظہار بزبان علیؓ کوفہ کی اس مسجد میں ہوا جب حضرت علیؓ نے ان اصحاب کو اس قول کی تصدیق کے لیے جمع کیا تھا (المفید، ارشاد ترجمہ ہووارڈ ص ۳۹۳) رہا یہ دعویٰ کہ لفظ وصی کا تذکرہ صفین اور جمل کی جنگوں میں سنائی دیتا ہے۔ تو واقعہ یہ ہے کہ ابومخنف کی کتاب الجمل سے پہلے اس دعوی کا اظہار کسی اور نے نہیں کیا ہے۔ ابومخنف نے کتاب الجمل میں اور نصر بن مزاحم نے کتاب الواقعۃ الصفین میں حضرت علیؓ سے ایسے اشعار منسوب کئے ہیں جن میں ان کی زبانی مقامِ وصی پر ان کے دعوی کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عہد عثمانؓ میں عبداللہ بن سبا نے اس خیال کی اشاعت شروع کر دی تھی کہ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے اور محمدؐ کے وصی علیؓ ہیں۔ تاریخی مصادر میں عام طور پر عبداللہ بن سبا کے گرد سرّیت کا ہالہ قائم ہوگیا ہے بعض لوگ اسے ایک خیالی کردار تصور کرتے ہیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عبداللہ بن سبا کے نام سے عمار بن یاسر متحرک تھے جو اپنے عہد میں السّودہ کے لقب سے بھی جانے جاتے تھے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے علی الوردی، واعظ السلاطین، بغداد، ۱۹۵۴ء۔

۳۔ ۳۲۰ھ میں الکافی کی ترتیب سے پہلے روایتوں کے مجموعے تمام فرقوں کی مشترکہ میراث سمجھے جاتے تھے اور ان میں سبھوں کو اپنے مطلب کی روایتیں مل جاتی تھیں۔ خواہ وہ جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ ہو یا ہاتھ کھول کر نماز پڑھنے کی بات۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک باب ہے جس میں ان لوگوں کا بیان

ہے جو ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے تھے۔ یہ وہی ابن ابی شیبہ ہیں جنھیں بخاری ومسلم کی استادی کا شرف حاصل ہے اور جن کے بیان کے مطابق مکہ میں عبداللہ بن زبیر، مدینہ میں سعید بن مسیّب، بصرہ میں حسن بصری اور ابن سیرین اور کوفہ میں ابراہیم نخعی ان لوگوں میں تھے جو ہاتھ کھول کر نماز پڑھا کرتے تھے۔ رہا شیعوں کے ہاں جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ تو ترمذی میں یہ روایت موجود ہے کہ آنحضرتؐ نے مدینہ میں، جہاں نہ بارش تھی نہ جنگ کا خوف، نہ سفر اور بیماری کا عذر، آپؐ نے ظہر اور عصر کی نمازیں یکجا پڑھائیں۔

۴۔ الذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۴، ص ۲۹۹۔

۵۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ۴۵-۳۴۴: مزید دیکھئے۔ ابونعیم، حلیۃ الاولیاء، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۳۸-۱۹۳۲، ج ۳، ص ۳۱۱۔

۶۔ کہا جاتا ہے کہ جب باقر تک یہ خبر پہنچی کہ حسن بصری قرآن مجید کی اس آیت ﴿قل لا اسئلکم علیه اجراً الا المودة فی القربیٰ﴾ (۴۲:۲۳) کی تفسیر یہ بتاتے ہیں کہ اس کا مطلب خدا کی اطاعت کے ذریعہ اس کے قرب کا حصول ہے نہ یہ کہ اہل بیت کی قربت تو باقر اس بات سے بہت برہم ہوئے یہاں تک کہ انھوں نے حسن بصری کو الحرف لکلام اللہ تک کہہ ڈالا (القاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۸۴)

۷۔ ابونعیم، حلیۃ الاولیاء، ج ۳، ص ۱۸۶، حوالہ مذکور۔

۸۔ ابن حجر، تہذیب التہذیب، حیدرآباد، ۹-۱۹۰۷ء، ج ۱۰، ص ۳۵۰۔

۹۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵ ص ۱۵۸ مزید دیکھئے۔ مسند احمد، ج ۳، روایت نمبر ۸۳-۱۸۸۲۔

۱۰۔ مؤطا امام مالک، دو مجلدات، مرتب: محمد فواد عبدالباقی، الجزائر، ۱۹۵۱ء، حدیث نمبر، ۴۰، ۴۴، ۱۰۷، ۱۲۷، اور ۱۳۱۔

۱۱۔ تاریخ طبری، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۶۹-۱۹۶۷، ج ۲، ص ۴۱۰، ۴۴۶ اور ۴۸۵: ج ۳، ص ۳۷ اور ۲۱۲: ج ۵، ص ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۸۹: ج ۷، ص ۱۸۱، ۲۰۸ اور ۵۶۹۔

۱۲۔ مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شاکر، قاہرہ، ۱۹۴۹، ج ۱، حدیث نمبر ۵۷۶: ج ۲، حدیث نمبر ۵۹۷، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۸۸: ج ۳، حدیث نمبر ۱۸۳۳، ۲۰۸۱: ج ۴، حدیث نمبر ۲۱۵۳ اور ۲۲۸۴۔

۱۳۔ رسالہ الشافعی، مرتب: احمد محمد شاکر، قاہرہ، ۱۹۷۹، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۴۵۔

۱۴۔ مؤطا امام مالک، مرتب: عبدالوہاب عبداللطیف، ۲ مجلدات، قاہرہ، ۱۹۶۷، ج ۱، حدیث نمبر ۴۰ اور ۴۴۔

۱۵۔ حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷، اور ۱۳۱۔

۱۶۔ حوالہ مذکور، ج ۱، حدیث نمبر ۱۵۸، ج ۲، حدیث نمبر ۱۷۔

۱۷۔ رسالہ الشافعی، حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۴۵۔

۱۸۔ مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شاکر، ج ۳، حدیث نمبر ۲۰۸۱: ج ۱، حدیث نمبر ۵۷۶

۱۹۔ حوالہ مذکور، ج ۲، حدیث نمبر ۶۰۱، ۶۸۸۔

۲۰۔ اصول الکافی میں اس قسم کی روایتیں موجود ہیں جو جعفر الصادق کو شیعت کے مؤسس کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مشہور روایت ہمیں اس امر پر مطلع کرتی ہے کہ جعفر سے پہلے شیعہ مناسکِ حج اور اس کے حلال وحرام سے واقف نہ تھے۔ اس امر میں وہ دوسروں کے محتاج تھے لیکن جعفر کے بعد لوگ ان کے محتاج ہو گئے حتیٰ صار الناس یحتاجون الیھم من بعد ما کانوا یحتاجون إلى الناس۔ اس قسم کی روایتوں سے بآسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ابتدائی عہد کے مسلمان، بشمول پنجتن، ایک ہی شرع ومنہاج پر عامل تھے۔

۲۱۔ ائمہ کی فہرست سے عبداللہ کا نام اس وقت غائب ہو گیا جب ۱۲ کی گنتی canonize ہوئی۔ نوبختی نے فِرق الشیعہ میں اس بارے میں تفصیل سے کلام کیا ہے۔

۲۲۔ نوبختی کے فرق الشیعہ کے مطالعہ سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اثناعشری فرقہ کی شناخت دراصل ایام غیبت کی پیداوار ہے۔ اس سے پہلے کسی شیعی تاریخی ماخذ میں اثناعشری فرقہ کی اصطلاح نہیں ملتی۔ نوبختی کی کتاب فرق الشیعہ اور القمی کی کتاب المقالات والفرق جن کی حیثیت ابتدائی شیعی ماخذ کی ہے اور جن کی تالیف کا زمانہ غیبت پر کوئی ربع صدی گزرنے کے بعد کا ہے یہ دونوں کتابیں اس بارے میں بالکل خاموش ہیں کہ ایام غیبت کب ختم ہوں گے؟ یا یہ کہ ائمہ کی کل تعداد کتنی ہوگی؟ بارہ اماموں کے عقیدے کی بنا اولاً کلینی کی روایتوں نے رکھا اور پھر ابن بابویہ اور شیخ مفید نے اس کی تعبیر وتشریح کا فریضہ انجام دیا۔

۲۳۔ سال ۲۶۰ھ میں حسن العسکری کے وصال کے بہت بعد تک ان کے متبعین کے لیے اثناعشری کی اصطلاح سنائی نہیں دیتی۔ کوئی نصف صدی اس ابہام میں گذر گئی کہ گیارہویں امام کی موت کے بعد امامت کا سلسلہ کیونکر جاری رہ پائے گا۔ جیسا کہ ہم دوسری جگہ تذکرہ کر چکے ہیں، حامیان اہلِ بیت کوئی بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ ان کی اکثریت قطعیہ کہلاتی تھی یعنی وہ لوگ جن کا سلسلہ امامت ٹوٹ گیا ہو۔ کوئی نصف صدی کے عرصے میں ایسی روایتیں گردش کرنے لگیں جو بارہ اماموں

کی بابت کلام کرتی تھیں۔ غالبًا سب سے پہلے جس شخص نے اثنا عشری کی اصطلاح کو تاریخ کی کتابوں میں محفوظ کیا وہ مورخ مسعودی ہے جو خود بھی شیعی نقطۂ نظر کا حامل تھا۔ ہمارے خیال میں مسعودی کے آخری ایام تک اس اصطلاح کو قبولیت عامہ مل چکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں مسعودی کی مروج الذہب اس اصطلاح سے خالی ہے وہیں اس کی آخری تصنیف التنبیہ والأشراف میں یہ اصطلاح پہلی بار سنائی دیتی ہے۔ واضح رہے کہ بارہ ائمہ کی حدیثیں اس سے پہلے ہی الکافی میں مرتب ہو چکی تھیں جس کی ترتیب کا سال تقریباً ۳۲۰ھ ہے جبکہ التنبیہ والأشراف کا سال تصنیف اغلبًا ۳۴۴ھ ہے۔

۲۴۔ نوبختی نے فرق الشیعہ میں اور شہرستانی نے الملل والنحل میں اس نوک جھونک کا ذکر کیا ہے جو ان دونوں بھائیوں زید اور محمد الباقر کے مابین مسئلۂ امامت پر ہوئی تھی۔ زید کا کہنا تھا کہ جو شخص امامت کا دعویدار ہو اس کے لیے علی الاعلان خروج بالسیف ضروری ہے کہ جب تک وہ خروج نہ کرے آخر متبادل امام کے طور پر اسے کیسے دیکھا جا سکتا ہے؟ محمد الباقر نے اس اعتراض کا راست جواب دینے کے بجائے صرف یہ کہنے پر اکتفا کیا کہ تمہاری بات اگر مان لی جائے تو پھر ہم لوگوں کے والد بھی امام نہیں ٹھہرتے کہ انھوں نے کبھی بھی خروج بالسیف کی دعوت نہیں دی۔ (نوبختی، ص۸۹ شہرستانی، ج۱، ص۴۔۲۰۳)۔

۲۵۔ امامت کو مقبول عام تصور بنانے میں الکمیت بن زید کے مشہور زمانہ قصیدہ ہاشمیت نے کلیدی رول انجام دیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ عقیدۂ امامت کے سلسلے میں سب سے پرانی تحریری دستاویز ہے۔ شاعری کی زبان اس کام کے لیے بڑی مناسب ہوتی ہے کہ شاعر ایک عام سی بات کو اپنی زورِ بیانی اور قوت تخیل کے سبب ایک سحر آگیں حقیقت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اہل بیت کی مدح میں لکھی جانے والی نظم نے اُس عہد میں ایک عوامی ہلچل کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ لیکن اس نظم کی بنیاد پر الکمیت کو شیعہ سمجھنا اس عہد کی صحیح تفہیم نہیں ہوگی کہ الکمیت نے خلیفۂ وقت ہشام بن عبدالملک کی مدح میں بھی اپنے اس فن کا جوہر دکھایا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: الکمیت، الہاشمیہ، مرتب السیداوی، قاہرہ، ۱۹۵۰ء

۲۶۔ آلِ بیت کے مروجہ تصور کی مقبولیت اور شہرت میں جہاں مختلف سیاسی عوامل کا رول رہا ہے وہیں خانوادۂ حسینؓ کے دو عظیم المرتبت علماء امام باقر اور جعفر الصادق کی جلالت علمی کو بھی اس میں دخل ہے بلکہ سچ پوچھئے تو اگر باقر اور جعفر اس خانوادے کے چشم و چراغ نہ ہوتے تو تشیع ایک نظری عقیدے کی حیثیت سے آنے والے دنوں میں مرتب نہ ہو پاتا اور نہ ہی شیعیت میں امام حسینؓ کو اس مقام کا

حقدار سمجھا جاتا کہ جن کے بغیر آج شیعیت کا تصور محال ہے۔کلمۂ حق کی خاطر قربانیاں تو آلِ حسنؓ نے بھی کم نہ دی۔امام حسنؓ کے دو بیٹے کربلا میں شہید ہوئے اور تیسرے حسن مثنیٰؒ بھی شدید زخمی ہوئے۔پھر حسن مثنیٰؒ کے دو بیٹے نفس ذکیہؒ اور ابراہیمؒ عباسیوں کے خلاف خروج کرتے ہوئے مارے گئے۔بقیہ دو بیٹے دور دراز مقامات کی طرف نقل مکانی پر مجبور ہوئے لیکن آلِ حسنؓ کی ان قربانیوں کے باوجود سلسلۂ امامت میں ان کا نام شامل نہیں کیا جاتا اور یہ تصور عام ہے کہ ائمہ مامورین معصومین کے تمام سلسلے حسینؓ کی اولاد میں ہی پائے جاتے ہیں۔حتیٰ کہ معصومین میں نفس ذکیہؒ اور ابراہیمؒ کا شمار بھی نہیں کیا جاتا۔

ہمارے خیال میں بارہ یا سات ائمہ معصومین کا سلسلہ آلِ حسینؓ میں پائے جانے کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ابتدائی عہد میں امام منصوص و مامور کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔اہل بیت کی فضیلت کا چرچا تو یقیناً عام ہو رہا تھا اور قرابت رسولؐ کے حوالے سے ہاشمی اور عباسی آلِ بیت اصلاحِ احوال کے لیے دوسروں کے مقابلے میں خود کو کہیں زیادہ سزاوار سمجھتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ امام حسینؓ پھر ان کے بعد زید بن علیؒ، نفس ذکیہؒ اور ابراہیمؒ نے اپنے اپنے دور میں خروج کو جائز سمجھا۔دوسری طرف امام باقر اور جعفر الصادق اس نتیجے پر پہنچے کہ راست تصادم امت اور اہل بیت کے اجتماعی مفاد کے خلاف ہے۔ان حضرات نے اپنی پوری زندگی مستقبل کے لیے رجال کار تیار کرنے میں وقف کر دی۔اپنے غیر معمولی علم و فضل اور مسند درس و ارشاد کے سبب یہ دونوں باپ بیٹے اہل علم کے لیے ایک مستند حوالے کی حیثیت اختیار کر گئے۔باقر و جعفر کی اس غیر معمولی جلالت علمی کے سبب خانوادۂ اہل بیت میں انھیں ایک منفرد مقام حاصل ہو گیا۔آنے والے دنوں میں جب منصوص و مامور امامت کا خیال وضع ہوا تو دوسرے اصحاب اہل بیت کے مقابلے میں باقر و جعفر اس سلسۃ الذہب کے نمایاں افراد میں نظر آئے۔یہی وجہ ہے کہ شیعیت کی تمام مروجہ شاخیں جعفر الصادق تک ائمہ مامورین کی ترتیب میں کوئی اختلاف نہیں رکھتیں سوائے زیدیہ کے، جن کے ہاں امامت جہد و عمل اور قیادت سے عبارت ہے۔اور جہاں خاموش منصوص ائمہ فقط نسلی حوالے سے منصب امامت کے سزاوار نہیں ہو سکتے۔

۲۷۔ تاریخ طبری، ج ۷، ص ۳۲۔

۲۸۔ الذہبی نے تاریخ (ج ۴، ص ۳۰۰) میں اور ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء (ج ۳، ص ۱۸۵) میں شیخین کے سلسلے میں الباقر کے محتاط رویّے کا تذکرہ کیا ہے۔بعضے یہ بھی کہتے ہیں کہ باقر کا ایسا کرنا تقیہ کے سبب تھا ورنہ قصیدۂ ہاشمیت میں الکمیت نے انھیں شیخین کے خلاف لب کشائی کرتے دکھایا ہے۔ہمارے

خیال میں شعری مبالغہ آرائی کو تاریخ پر ترجیح نہیں دیا جا سکتا۔ باقر کی محترم شخصیت سے بھی یہی زیادہ قرینِ امکان ہے کہ انھوں نے شیخین کے بارے میں احترام واحتیاط سے کام لیا ہوگا۔

۲۹۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۳۲۱۔

۳۰۔ زیدیہ جو زید بن علی سے منسوب ہے امام وقت کے لیے لازم قرار دیتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے عملی اقدامات کرے۔ محض اہل بیت سے کسی شخص کا تعلق اسے منصب امامت پر فائز نہیں کرسکتا۔ کیسانیہ کی طرح ان کے یہاں غیاب امام اور انتظار مہدی کا عقیدہ نہیں پایا جاتا۔ وہ امام کو معصوم عن الخطا بھی نہیں سمجھتے۔ زید بن علی کے سلسلے میں تاریخ کی کتابوں میں جو کچھ مرقوم ہے اس سے اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ حضرت علیؓ کی غیر معمولی فضیلت پر ایمان لانے کے باوجود ابوبکرؓ وعمرؓ کی خلافت کو ناجائز قرار نہیں دیتے گویا ان کے نزدیک الافضل کی موجودگی کے باوجود المفضول کی قیادت تسلیم کرنا جائز ہے۔ اس اعتبار سے زیدیہ جمہور یہ سنّی فکر سے خاصہ قریب ہے جو حضرت علیؓ کو چوتھا خلیفہ راشد تسلیم کرتی ہے۔

۳۱۔ حیرت ہوتی ہے کہ پہلی صدی کے خاتمے تک مسلمانوں کے اہل نظر ان نسلی التباسات کے شکار کیسے ہوگئے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب باقر مسجد میں درس وارشاد میں مصروف تھے ان کے چچازاد بھائی ابو ہاشم جو حضرت علیؓ کے تیسرے بیٹے ابن الحنفیہ کے اولاد سے تھے آوارد ہوئے انھوں نے الباقر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بآواز بلند کہا کہ تم جو رسولؐ اللہ کی وصیت کا خود کو حقدار بتاتے ہو تو یہ سراسر دھوکہ دھڑی ہے، جس کے جواب میں باقر نے کہا کہ تمہیں جو کہنا ہے کہہ لو میں فاطمہؑ کا بیٹا ہوں جب کہ تم ایک حنفی عورت کے بطن سے ہو۔ اس واقعہ نے مسجد میں اتنا ہنگامہ برپا کر دیا کہ لوگ ابو ہاشم پر پل پڑے گو کہ ابو ہاشم ماں کی طرف سے فاطمہؓ کی اولاد نہ تھے لیکن خانوادۂ علیؓ سے ان کے تعلق کی بنیاد پر ہاشمیہ کے نام سے ان کے وارثین سرگرم رہے۔ ابو ہاشم گو کہ خود لاولد تھے البتہ ان کے خاندان کے دوسرے افراد امامت کے دعویدار ہوگئے۔ کسی نے کہا کہ ابو ہاشم مہدی تھے جن کا انتقال نہیں ہوا ہے بلکہ وہ ردوا کی پہاڑیوں میں روپوش ہوگئے ہیں تو کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ ابو ہاشم نے محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس کو اپنا وارث متعین کر دیا تھا کہ جب وہ شعور کو پہنچ جائیں تو اس منصب کو سنبھال لیں۔ کہا جاتا ہے کہ آنے والے دنوں میں جن لوگوں نے خلافت عباسیہ کی داغ بیل ڈالی ان کا تعلق اسی العباس سے تھا نہ کہ رسولؐ اللہ کے چچا العباس سے۔ النوبختی، فرق، ص ۲۹۔ البغدادی، الفرق، ۲۸۔

ابتدائے عہد میں ہی قرابت رسولؐ کا حوالہ اتنا معتبر ہو گیا تھا کہ آلِ رسولؐ کے حوالے سے جس کسی نے بھی سیادت کا علم بلند کیا اسے لوگوں کی ایک قابل ذکر تعداد میسر آ گئی حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جن کے لیے اپنا شجرۂ نسب راست رسولؐ اللہ یا ان کی بیٹی فاطمہؓ تک پہنچنا ممکن نہ تھا وہ بھی سیاسی ضرورت کے تحت فاطمی بن گئے یہاں تک کہ انھیں فاطمیین کی عظیم الشان سلطنت قائم کرنے کا موقع مل گیا۔ تاریخ کے طالب علم کے لیے یہ سوال حیرت اور دلچسپی کا باعث ہے کہ اہل بیت کا یہ حوالہ عامۃ المسلمین کے لیے اتنا معتبر کیسے ہو گیا کہ اس کی بنیاد پر مدت مزید تک نہ صرف یہ کہ بغاوت کی تحریکیں چلتی رہیں بلکہ عباسی اور فاطمی خلافت کی شکل میں دو عظیم الشان سلطنتیں مسلم فکر کے نقیب کے طور پر دیکھی جاتی رہیں۔

امامت پر فاطمی آلِ بیت کے مابین بھی خاصی رسہ کشی ہوتی رہی حتیٰ کہ حسینی اور حسنی سلسلے کے افراد ایک دوسرے کے مقابل نظر آئے۔ کہا جاتا ہے کہ حسن بن الحسنؓ جو حسن المثنیٰ کے نام سے معروف ہیں، زین العابدین کے عہد میں رسولؐ اللہ کی املاک سے آنے والے صدقات کے نگراں تھے۔ زین العابدین نے جب اس پر اپنا حق جتایا تو المثنیٰ غضب ناک ہو گئے۔ زین العابدین کے انتقال کے بعد الباقر نے ان صدقات پر اپنا دعویٰ برقرار رکھا۔ اس طرح ایک ہی خاندان میں کبھی الباقر حسن المثنیٰ کے مقابل نظر آئے تو کبھی ان کے بیٹے زید، الحسن کے مقابل نظر آئے۔ (الکشی، اختیار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۳۴۸، ص ۲۲۸)

ہر فرقہ اپنے سیاسی عقائد اور دینی فہم میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتا گیا مثلاً اہل بیت کے دوسرے فرقوں کے مقابلے میں بطریہ اس خیال کے قائل رہے کہ ابوبکرؓ اور عمرؓ کی خلافت جائز تھی بلکہ عثمانؓ کے ابتدائی چھ سال بھی متنازع نہیں ہیں کہ خود امام علیؓ نے ان کی قیادت قبول کر لی تھی۔ (النوبختی، فرق، ص ۱۲) ان کے خیال میں افضل کی موجودگی کے باوجود مفضول کی قیادت قابل قبول ہو سکتی ہے۔ انھوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ علم محض اہل بیت کی اجارہ داری نہیں اسے دوسرے ماخذ سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ پہلی نسل کے مسلمانوں نے جب ابوبکرؓ اور عمرؓ کو اپنا امام بنایا اور اس صورت حال کو حضرت علیؓ نے خود قبول کر لیا تو پھر ہمارے لیے اب اس کا کوئی جواز نہیں کہ اس فیصلے کو کھلے دل سے قبول نہ کریں۔ (فرق ص ۱۸) اس کے برعکس جارودیہ نے ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے خلافت کی سخت نکیر کی۔ وہ ان متشددین میں تھے جو یہ سمجھتے تھے کہ رسولؐ اللہ نے علیؓ کو اپنا وصی نامزد کیا تھا اور اس لیے قیادت کے لیے صرف وہی سزاوار تھے۔ ان کی زبانیں ان تین خلفاء کے

لیے بڑی جارح تھیں اور وہ ان پر لعن طعن کو اپنا دینی حق سمجھتے۔ جارودیہ یہ سمجھتے تھے کہ جن لوگوں نے علیؓ کو چھوڑ کر ابتدائی تین خلفاء کی قیادت قبول کر لی تھی ان کا یہ رویہ علیؓ کے سلسلے میں نص خفی سے انکار پر مبنی تھا۔ ان کے نزدیک امامت پر علیؓ اور ان کے بعد حسنؓ اور حسینؓ کا حق تھا۔ سو جن لوگوں نے انھیں اس حق سے محروم کیا وہ اس لائق نہیں کہ ان کے فہم دینی کو استناد بخشا جائے یا ان کی بیان کردہ روایتوں کو قبول کیا جائے۔

اشعری نے مقالات اسلامیین (ص ٦٧) میں اس خیال کی تائید کی ہے کہ جارودیہ علیؓ کو بذریعہ نص امامت کا سزاوار سمجھتے تھے۔ شہرستانی نے الملل (ص ۱۱۸) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ لوگ علیؓ کے نص کے سلسلے میں بالوصف دون تسمیہ کا عقیدہ رکھتے تھے یعنی یہ کہ رسولؐ اللہ نے علیؓ کا نام لیے بغیر ان کی خصوصیتوں کے حوالے سے انھیں منصب امامت پر منصوص کر دیا تھا۔

۳۲۔ نوبختی کے مطابق حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے متبعین چودہ مختلف گروہوں میں بٹ گئے جبکہ مسعودی ان گروہوں کی تعداد بیس بتاتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے: نوبختی، ص ۷۹، حوالہ مذکور۔ مسعودی ۸/۴۰، حوالہ مذکور

۳۳۔ مسعودی نے المفید کے حوالے سے بارہویں امام کے ظہور کی یہ نشانیاں بتائی ہیں۔ ملاحظہ کیجئے الارشاد، تہران، ۱۹۵۱ء، ص ۲۹۲۔

۳۴۔ کلینی جن دنوں الکافی کی تالیف میں مصروف تھے وہ امام غائب کی غیبتِ صغریٰ کا زمانہ تھا۔ یہ خیال عام ہونے لگا تھا کہ جلد ہی غیبت کا یہ دور ختم ہوگا اور پھر امام کے ظہور سے ایک نئے دور کا آغاز ہوگا۔ مہدی کا تصور پہلے سے ہی مختلف شکلوں میں مختلف فرقوں کے ہاں موجود تھا۔ اب بارہویں امام کی غیبت سے مہمیز پا کر یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ آنے والے مہدی کی حیثیت قائم الزماں کی بھی ہوگی۔ یہ وہی عہد ہے جب افریقہ میں اسمٰعیلی دعوت کے پہلے امام نے خود کو مہدی کے طور پر پیش کیا تھا اور دوسرے امام نے خود کو القائم باور کرایا تھا۔ البتہ جب مدتِ مدید گزرنے کے بعد بھی امام غائب کا ظہور نہ ہوا یہاں تک کہ عباسی خلافت بھی صفحۂ ہستی سے غائب ہوگئی تو اس قسم کی توجیہات سامنے آئیں کہ شیعوں کے راز افشاء کئے دینے کے سبب غیبت کی مدت طویل کر دی گئی ہے۔

۳۵۔ نہج البلاغہ کے مصنف کی شخصیت پر ابتداء ہی سے ابہام کا پردہ پڑا رہا ہے۔ مختلف مصادر سے اس بارے میں جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں شریف رضی اور شریف مرتضیٰ کے علاوہ دوسرے اہل علم نے بھی اپنا حصّہ ڈالا ہے۔ عمدۃ الطالب کے

شیعی مصنف ابوالحسن موسوی نے اس کتاب کا مصنف شریف رضی (متوفی ۴۰۶) کو بتایا ہے۔ جب کہ ابن خلکان، ابن کثیر اور ذہبی نے شریف مرتضیٰ (متوفی ۴۳۶) کو اس کتاب کا مصنف قرار دیا ہے۔ کتاب کی اندرونی متنی شہادت اس بات پر دال ہے کہ اس کتاب کا بیشتر حصّہ جو خطبات و مکاتیب علیؑ پر مشتمل ہے اسے حضرت علیؑ کی ذات سے کچھ بھی علاقہ نہیں کہ خطبات و مکاتیب کی زبان میں ایسے معرب الفاظ کثرت سے ملتے ہیں جو تحریکِ ترجمہ کی پیداوار ہیں جسے لغت کی اصطلاح میں مولدۃ کہتے ہیں۔

۳۶۔ سمعی دلائل ان تمام ذرائع پر محیط ہے جو قرآن، سنّت، اجماع اور قیاس پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر عقل کے علاوہ وحی اور اس کے متعلقات کے بنیاد پر قائم کیا جانے والا خیال الدلیل السمعی کہلاتا ہے۔

۳۷۔ حدیث ثقلین سے وہ روایت مراد ہے جس کے مطابق رسول اللہؐ نے فرمایا کہ میں اپنے پیچھے تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ کتاب اللہ اور عترتِ آلِ بیتی۔ ان کی حیثیت ہمارے نائبین کی ہے۔ یہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں گے یہاں تک کہ تم حوض پر مجھ سے آملو۔ اس بارے میں امام مسلم نے زید بن ارقم سے ایک روایت یوں نقل کی ہے: وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، قال زيد: فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: واهل بيتي اذكركم الله فى اهل بيتي اذكركم الله فى اهل بيتي۔ بعض جزوی اضافوں اور اختلاف کے ساتھ اس مضمون کی روایتیں ام سلمہ، سعید خدری، زید بن ثابت، جابر بن عبداللہ سے بھی ترمذی، طبرانی اور نسائی وغیرہ میں منقول ہے۔

۳۸۔ ابن بابویہ، كمال الدين و تمام النعمة، دو مجلدات، تہران، ۱۳۷۸، ج اول، ص ۱۵۱–۱۵۳۔

۳۹۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابوجعفر محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، تبریز، ۱۳۸۰ھ، ج ۳، ص ۱۹۳۔ الکلینی میں بھی یہ روایت معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ موجود ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابوجعفر محمد بن یعقوب الکلینی، الکافی، تہران، ۱۳۷۷–۱۳۸۱ھ، ۸ مجلدات ج ۲، ص ۶۳۳۔

۴۰۔ شیعوں کی مشہور زمانہ تفسیر القمی اپنے تفسیری حواشی میں جابجا هكذا نزلت کہہ کر متبادل آیتوں کی نشاندہی کرتی ہے مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے۔ تفسیر القمی، نجف، ۸۷–۱۳۸۶ھ ذیل سورہ ا، آیت ۱۴۲، سورہ ۱۴، آیت ا، ۲۹۷۔ سورہ ۱۶، آیت ۲، ۲۱۔

۴۱۔ تفسیر القمی، حوالہ مذکور، جہاں سورہ ۳، آیت ۱۱۰ اور سورہ ۲۵، آیت ۷۴ کی متبادل آیتیں علی خالِف ما انزل الله کے طور پر درج کی گئی ہیں۔

۴۲۔ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۹۵۔

۴۳۔ القاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۷/ الکافی، ج ۱، ص ۲۸۹/ الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تہران، ۱۳۹۵ھ، ج ۳، ص ۲۰۹۔

۴۴۔ تفسیر طبری، قاہرہ ۱۹۰۳ء، ج ۵، ص ۲۸۵/ الکلینی، الکافی، تہران ۱۹۶۸ء، ج ۱، ص ۲۸۹۔

۴۵۔ تفسیر القمی، نجف ۱۹۶۶ء، ج ۱، ص ۱۷۰۔ مزید دیکھیے تفسیر التبیان للطوسی، نجف ۱۹۵۷ء، ج ۳، ص ۵۴۹۔

۴۶۔ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۷۱/ تفسیر التبیان للطوسی، ج ۱، ص ۴۵۷۔

۴۷۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام (مرتب آصف فیضی) قاہرہ، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۷۔

۴۸۔ حوالہ سابق، ج ۱، ص ۱۸–۱۷۔ مزید دیکھیے تفسیر التبیان للطوسی، ج ۳، ص ۴۳۵۔

۴۹۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۔

۵۰۔ ایضاً

۵۱۔ ایضاً، ج ۱، ص ۱۷۔

۵۲۔ ایضاً، ص ۲۸۔

۵۳۔ ایضاً، ص ۸۴۔ مزید دیکھیے: مجمع البیان فی تفسیر القرآن للطبریسی، تہران ۱۹۷۵ء ج ۱۰–۹، ص ص ۲۸–۲۷۔

۵۴۔ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۴۔

۵۵۔ ایضاً، ج ۱، ص ۲۱۵۔

۵۶۔ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۹۳۔

۵۷۔ چوتھی صدی تک شیعہ سنّی فرقے کی علیحدہ علیحدہ شناخت پوری طرح متشکل نہیں ہو پائی تھی اور اس وقت تک مرتب ہونے والی تمام ہی دینی کتابوں بشمول طبری اور صحاح ستہ تمام ہی فرقے کے لیے مشترکہ علمی ماخذ کی حیثیت رکھتی تھیں سو جب آگے چل کر شیعہ مصنفین نے اپنی کتابیں الگ مرتب کرنا شروع کیں تو یہ مشترکہ کتبِ سابقہ غیر محسوس طور پر اہل سنت کو اپنا سرمایہ معلوم ہوئیں۔ اہل بیت کے سلسلے میں علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ اور حسینؓ کے حوالے سے سنیوں میں جو مقبول عام تصور پایا جاتا ہے اس کی بنیادیں اسی دور التباس میں پائی جاتی ہیں جب بھانت بھانت کے خیالات پر حصول اقتدار کے لیے مختلف فرقے وجود میں آرہے تھے اور جب ہر فرقہ اپنے جواز کے لیے قصے، کہانیوں، مناقب کی

من گھڑت روایتوں اور شانِ نزول کی تراشیدہ تاویلوں کے ذریعے وحی ربّانی کو اپنی مطلب براری کے لیے استعمال کرنا اپنا حق سمجھتا تھا۔

۵۸۔ بیشتر شیعی تفسیروں میں تراباً کی تحریف کے بغیر اس سے ابوتراب یعنی حضرت علیؓ کی طرف اشارہ مراد لیا گیا ہے البتہ تفسیر النعمانی جو محمد بن ابراہیم بن جعفر الکاتب النعمانی کی تالیف بتائی جاتی ہے تراباً کو ترابیاً پڑھنے پر ترجیح دیتی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ بحار الانوار، ج ۹۳ ص ص ۱۔۹۷۔

۵۹۔ ملاحظہ کیجئے۔ تفسیر القمی ذیل آیت: هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق... ج ۲ ص ۲۹۵۔ مزید ملاحظہ کیجئے: ہاشم بن سلیمان البحرانی التوبلی، کتاب البرهان فی تفسیر القرآن، تہران، ۵ مجلدات۔

۶۰۔ تفسیر قمی اور محمد مرتضیٰ الکاشانی کی کتاب الشافی فی تفسیر القرآن میں اس آیت کی تعبیر میں یا محمدؐ یا علیؓ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے البتہ تفسیر فرات میں اسے متن کا حصہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ فرات بن ابراہیم الکوفی، تفسیر فرات، نجف، ۱۴۱۰ھ۔

۶۱۔ ہاشم بن سلیمان البحرانی التوبلی کی کتاب البرهان فی تفسیر القرآن میں ولایۃ کا اضافہ تفسیری اشارے کے طور پر ہے البتہ کلینی کی الکافی کا جس انداز سے ہاشم التوبلی اور الکاشانی نے حوالہ دیا ہے اس نے اس تعبیر کو اختلافِ قرأت کا مسئلہ بنا دیا ہے۔

۶۲۔ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۹۸/ الکلینی، الکافی ج ۱، ص ۴۱۴/ کتاب البرهان فی تفسیر القرآن للتوبلی، ج ۳، ص ۳۰۴۔

۶۳۔ ملاحظہ کیجئے: الکلینی، ج ۱، ص ۴۱۸/ تفسیرِ فرات، ذیل آیت مذکور

۶۴۔ ملاحظہ کیجئے: الکلینی، ج ۱، ص ۴۲۲ ذیل آیت مذکور

۶۵۔ ملاحظہ کیجئے: ابوالنذر محمد بن مسعود بن عیاشی السلمی السمرقندی، تفسیر العیاشی، مرتب ہاشم الرسول المحلاتی، قم، ۱۳۸۰ھ اور تفسیر قمی، ذیل آیت کنتم خیرامة جہاں کنتم خیر ائمة مذکور ہے۔

۶۶۔ ملاحظہ کیجئے: تفسیر العیاشی، حوالہ مذکور اور علی بن ابراہیم القمی، تفسیر القمی، مرتب الطیب الموسوی الجزائری، نجف، ۸۷۔۱۳۸۶ھ، ۲ مجلدات۔ جہاں یہ آیت اس طرح مذکور ہے: تتخذون ایمانکم دخلا بینکم ان تکون ائمة هی ازکی من ائمتکم...

۶۷۔ ملاحظہ کیجئے: تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۹۴، ذیل آیت مذکور۔

۶۸۔ ملاحظہ کیجئے: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۶۰۔

۶۹۔ ملاحظہ کیجئے: الکلینی، ج۱، ص ۴۱۶۔

۷۰۔ وہ آیات قرآنی جن میں فی علیؓ یا آلِ محمد کے الفاظ محذوف بتائے گئے، یا جن میں ان الفاظ کے اضافے کو آیاتِ منزلہ کی اصل شکل قرار دیا گیا ان کی کوئی حتمی فہرست فراہم کرنا ہمارا مقصد نہیں۔ ہم یہاں صرف چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں جن سے دراصل اس خیال کی تصدیق مطلوب ہے کہ اہل تشیع کے تفسیری ادب میں اس قسم کے اضافے نامانوس نہیں ہیں۔ ملاحظہ کیجئے آیاتِ قرآنی کے بالمقابل اہل تشیع کے ہاں روایتوں کا پیدا کردہ اختلافِ قرأت:

وحی ربانی کے دفتین میں آیات منزلہ	اہل تشیع کے ہاں ان آیات کی تعبیر و مجوزہ قرأت
وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله... (بقرة: ۲۳)	وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فی علی فاتوا بسورة من مثله... (کتاب البرهان فی تفسیر القرآن للتوبلی)
بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله... (بقرة: ۹۰)	بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله فی علی...(تفسیر العیاشی للسمر قندی)
واذا قیل لهم امنوا بما انزل الله... (بقرة: ۹۱)	واذا قیل لهم امنوا بما انزل الله فی علی. . (تفسیر العیاشی، للتوبلی)
یا ایها الذین اوتوا الکتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معکم... (النساء: ۴۷)	یا ایها الذین اوتو الکتاب آمنوا بما انزلت فی علی مصدقا لما معکم... (تفسیر فرات، تفسیر العیاشی، الکافی للکلینی)
... ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاء وك... (النساء: ۶۴)	... ولوا انهم اذ ظلموا انفسهم جاء وك یا علی... (تفسیر القمی)
...ولو انهم فعلوا ما یوعظون به... (النساء:۶۶)	...ولو انهم فعلوا ما یوعظون به فی علی... (کتاب الصافی فی تفسیر القرآن، لمحمد المرتضیٰ الکاشانی)
لکن الله یشهد بما انزل الیك... (النساء:۱۶۶)	لکن الله یشهد بما انزل الیك فی علی... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)

یـا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك... (المائده: ٦٧)	یـا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك فی علی... (تفسیر القمی، تفسیر الکاشانی)
والـذین آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل علی محمد... (محمد:۲)	والـذین آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل علی محمد فی علی... (تفسیر القمی)
ذلك بـانهـم کـرهـوا مـا انـزل الـلـه فاحبط اعمالهم۔ (محمد:۹)	ذلك بانهم کرهوا ما انزل الله فی علی فاحبط اعـمـالهـم۔ (تـفسیر القمی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن لا بوعلی الفضل الطبریسی)
ذلك بـانهـم قـالوا للذین کرهوا ما نزل الله۔ (محمد: ٢٦)	ذلك بانهم قالوا للذین کرهوا ما نزل الله فی علی۔ (تفسیر القمی،تفسیرالطبریسی)
واذا قیـل لهـم مـاذا انـزل ربکم قالوا اساطیر الاولین۔ (النحل: ۲۴)	واذا قیـل لهـم مـاذا انزل ربکم فی علی قالوا اسـاطیـر الاولیـن۔ (تفسیـر فـرات، تفسیـر العیاشی، تفسیر القمی)
فبـدل الـذیـن ظلموا قولا غیر الذی قیل لهم فانزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء... (بقرة:۵۹)	فبـدل الـذیـن ظـلموا آل محمد حقهم قولا غیـر الـذی قیل لهم فانزلنا علی الذین ظلموا آل مـحـمـد حـقهـم رجـزا من السمـاء... (تـفسیـر الـقـمـی، تـفسیـر الـعیاشی، تفسیر التوبلی، تفسیر الکاشانی)
ان الله اصطفیٰ آدم و نوحا وآل ابراهیم وآل عمران علی العالمین۔ (آل عمران:۳۳)	ان الله اصطفیٰ آدم و نوحا وآل ابراهیم وآل عـمـران وآل مـحمد علی العالمین۔ (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی، تفسیر الکاشانی)
ان الذین کفروا وظلموا... (النساء: ۱٦۸)	ان الـذیـن کـفـروا وظـلـمـوا آل مـحـمـد حقهم... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)

یـا ایها الناس قد جاء کم الرسول بالحق من ربکـم فـامنوا خیرا لکم وان تکفروا فان لله مافی السمٰوات والارض... (النساء:۱۷۰)

یـا ایهـا الـنـاس قد جاء کم الرسول بالحق من ربکـم فـی ولایة عـلـی فـامـنوا خیرا لکم وان تـکـفـروا بـولایتـه فـان لله مـافی السمٰوات والارض... (تفسیر العیاشی، تفسیر الکاشانی)

...ولـو تـری اذالـظـالـمـون فـی غـمـرات الـموت... (الانعام: ۹۳)

...ولـو تـری اذالـظالمون آل محمد حقهم فی غمرات الموت... (تفسیر القمی)

ونـنـزل مـن الـقـرآن مـا هو شفـاء ورحمة للمومنین ولا یزید الظالمین الا خسارا۔ (بنی اسرائیل:۸۲)

ونـنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنین ولا یـزیـد الـظـالـمیـن آل مـحمد حقهم الا خسارا۔ (تفسیر العیاشی، تفسیر الکاشانی)

...انـا اعتـدنـا لـلـظـالـمیـن نـارا... (الکهف:۲۹)

...انـا اعتـدنـا لـلـظالمین آل محمد حقهم نارا... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)

...وقـال الـظـالـمـون ان تتبعون الا رجلا مسحورا۔ (الفرقان:۸)

...وقـال الـظـالـمـون لآل محمد حقهم ان تتبعون الا رجلا مسحورا۔ (تفسیر فرات، تفسیر القمی)

...وسیـعـلـم الـذیـن ظـلـمـوا ای مـنقلـب ینقلبون۔ (الشعراء:۲۲۷)

...وسیـعـلـم الذین ظلموا آل محمد حقهم ای منقلب ینقلبون۔ (تفسیر القمی، تفسیر الکاشانی)

ولن ینفعکم الیوم اذ ظلمتم انکم فی العذاب مشترکون۔ (الزخرف:۳۹)

ولـن یـنـفـعـکـم الیـوم اذ ظـلـمتم آل محمد حقهم انکم فی العذاب مشترکون۔ (تفسیر القمی، تفسیر التوبلی)

۷۱۔ حوالے کے لیے دیکھئے جدول سابق۔

۷۲۔ حوالے کے لیے دیکھئے جدول سابق۔

۷۳۔ وَاَرْجُـلُـکُـمْ کی قرأت میں اعراب کے معمولی اختلاف کے سبب اہل سنت اور اہل تشیع کے مابین طریقۂ وضو میں اختلاف واقع ہوگیا ہے۔ اہل سنت کی تعبیر کے مطابق فـغسِلوا کا فعل وجـوهکم ایـدیـکم کی طرح وَاَرْجُـلُـکُـمْ کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جس سے چہرے اور ہاتھوں کے ساتھ

پاؤں کا دھونا بھی لازم آتا ہے۔ جبکہ اہل تشیع جواس لفظ کو وَاَرْجُلِکُمْ (ل پر کسرہ/زیر) پڑھتے ہیں اس کا تعلق برؤ سِکُمْ سے جوڑتے ہیں۔ اوراس طرح فامسحوا کا فعل برؤ سِکُمْ اورارجلِکم دونوں کو کفایت کرتا ہے اس تلفظ کے مطابق سر کی طرح پیروں کے مسح سے وضو مکمل ہوجاتا ہے۔

۷۴۔ بیسویں صدی کی ابتداء میں قرآن مجید کا ایک قلمی نسخہ بعض اصحاب فن کی توجہ کا مرکز بنا جس میں نہ صرف یہ کہ اختلاف قرأت کی شیعہ روایتوں کو متنِ قرآن میں شامل کرنے کی کوشش کی گئی تھی بلکہ سورۃ ولایۃ اور سورہ نورین کے نام سے دوایسی سورتوں کو بھی متن کا حصہ بتایا گیا تھا جو قرآن مجید کے متداول اور مستند نسخوں میں نہیں پائی جاتیں۔ گوکہ خود اہل تشیع کے حلقے میں اس محرف نسخہ کو اعتبار نہ مل سکا اور نہ ہی اسے کسی سنجیدہ علمی گفتگو کا موضوع بنایا گیا البتہ عجائبات کی حیثیت سے اس قسم کے قلمی نسخوں کی موجودگی سے التباسِ فکر ونظر کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ نسخہ ناظرین کی دلچسپی کے لیے خدا بخش لائبریری پٹنہ میں موجود ہے۔

جولوگ قرآن مجید کو مصحفِ ولایۃ کے طور پر پڑھتے آئے ہوں ان کے ذہنوں میں ایک اضافی سورۃ ولایۃ کا خیال اسی انحرافِ فکری کے توسیعہ کے طور پر دیکھا جانا چاہیے۔ سورہ نورین کے لیے بھی شیعہ روایت کی کتابوں میں نظری بنیادیں پہلے سے ہی پائی جاتی تھیں۔ شیخ صدوق نے حضرت ابوذر کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے۔ ابوذر کہتے ہیں: میں نے رسولؐ اللہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ میں اور علی ایک ہی نور سے پیدا ہوئے ہیں۔ آدم کی پیدائش سے ۲ ہزار سال پہلے ہم لوگ عرشِ خدا کے دائیں جانب اس کی تحمید کیا کرتے تھے۔ پھر جب خدا نے آدم کو بنایا تو ہمیں ان کی صلب میں منتقل کر دیا۔ جب وہ جنت میں رہے ہم ان کی صلب میں تھے اور جب انھوں نے گناہ کا ارادہ کیا جب بھی ہم ان کی صلب میں موجود تھے۔ خدا نے ہمیں پاکیزہ صلب سے پاکیزہ ارحام میں منتقل کیا یہاں تک کہ ہمیں عبدالمطلب میں منتقل کر دیا گیا۔ پھر ہمیں دو حصّوں میں منقسم کر دیا گیا اس طرح کہ مجھے عبداللہ کے صلب میں اور علی کو ابوطالب کے صلب میں۔ (محولہ شیخ صدوق، علل الشرعی، نجف ۱۹۶۳ء، ج ۱، ص ص ۱۳۴–۳۵)

۷۵۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ جعفر صادق سے پہلے ائمہ منصوص کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔ باقر سے پہلے علوی خانوادے میں امام منصوص کے تصور کا پتہ لگانا بھی مشکل ہے، زیدی جو محمد باقر کے بجائے زید کو پانچواں امام مانتے ہیں، امامت کو منصوص نہیں مانتے۔ زیدیوں کے یہاں زین العابدین سرے سے امام ہی نہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جب تک بارہ اماموں کا فلسفہ تخلیق نہیں ہوا تھا

شیعوں کے مختلف فرقے اس بات سے بے خبر تھے کہ الٰہی انتظام کے سبب کس امام کے بعد کس امام کا نمبر ہے۔ اسی طرح یہ خیال کہ امامت میں حضرت فاطمہؑ کی اولاد کو خاص مقام حاصل ہے، بہت بعد کی پیداوار ہے۔ ابتداء میں نرینہ خاندانی سلسلوں کا ہی بول بالا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اموی سلطنت کو الٹنے میں عباسی دعوت صرف اس لیے مؤثر ہوئی کہ وہ اپنا تعلق خانوادۂ رسول سے جوڑتی تھی۔ خانوادۂ رسول یا اہل بیت کا یہ تصور ابتداً حضرت فاطمہؓ کے گرد گردش نہیں کرتا تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں تھی کہ محمد بن الحنفیہ کو بھی علوی امام کے طور پر دیکھا جاتا۔ اور حسن و حسین کی طرح ان کے گرد بھی سر فروشوں کا ایک حلقہ جمع ہو جاتا۔

۷۶۔ قاضی النعمان، دعائم، ج ۱، ص ۱۷/ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ص ۸۹–۲۸۸۔

۷۷۔ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ص ۹۵–۲۹۴/ باقر مجلسی، بحار الانوار، تہران ۱۹۵۶ ج ۳۷، ص ۱۰۸۔

۷۸۔ ابوالفوارس، الرسالہ فی الامامۃ۔ سنی مآخذ میں بھی من کنت مولی کی بازگشت کثرت سے سنائی دیتی ہے۔ ملاحظہ کیجئے: البدایہ والنہایہ لابن کثیر، قاہرہ، ۱۹۲۹ء، ج ۵، ص ۲۴، ص ص ۲۱۴–۲۰۸۔
مسند ابن حنبل، مرتب احمد محمود شاکر، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ج ۴، ص ۲۸۱، ۳۷۰، ج ۵، ص ۳۴۷
ترمذی، الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ج ۵، ص ۶۳۳۔
سنن ابن ماجہ، مرتب محمد فواد عبدالباقی، قاہرہ ۵۳–۱۹۵۲ء، ج ۱، ص ۴۳۔

۷۹۔ صحیح البخاری، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ج ۵، ص ۲۴، مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۸۲، سنن ابن ماجہ، مرتب فواد عبدالباقی، قاہرہ، ۵۳–۱۹۵۲ء، ج ۱، ص ۴۳۔

۸۰۔ حمیدالدین کرمانی، مصابیح فی اثبات الامامۃ، بیروت ۱۹۶۹ء، ص ص ۱۱۶–۱۱۵۔

۸۱۔ قاضی النعمان، دعائم، ج ۱، ص ۲۔

۸۲۔ الکلینی، الکافی، تہران ۱۹۶۸ء، ج ۱، ص ۲۹۰۔

۸۳۔ مسعودی نے مروج الذہب (ج ۳) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ امام موسیٰ کاظم کو اسم اعظم کی تعلیم راست رسولؐ اللہ کے ذریعہ خواب میں دی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے عہد میں جب موسیٰ کاظم قید خانے میں تھے انھیں خواب میں رسولؐ اللہ کی زیارت ہوئی۔ آپؐ نے موسیٰ کی مظلومیت پر دکھ کا اظہار کیا اور انھیں بعض کلمات کا ورد کرنے کی تعلیم دی۔ موسیٰ نے ادھر ورد شروع کیا ادھر ہارون رشید کے خواب میں ایک حبشی جس کے ہاتھ میں گرز تھا آوارد ہوا۔ کہنے لگا: فوراً موسیٰ کو رہا کرو ورنہ میں اس گرز سے تمہاری خبر لوں گا۔ ہارون رشید سخت گھبراہٹ میں بیدار ہوا، آدھی رات کو

ہی صاحب الشرطہ کو بلا کر موسیٰ کی فی الفور رہائی کا حکم جاری کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؑ نے جب غروب ہوتے ہوئے سورج کو الٹی سمت میں سفر کا حکم دیا تھا اور اس کے سبب اس دن شام کا وقت خاصا طویل ہو گیا تھا تو ان کا یہ کرنا بھی دراصل اسی اسم اعظم کے ورد کے سبب تھا۔

۸۴۔ الکلینی، الکافی، ج ا، ص ۲۳۰۔

۸۵۔ ایضاً ص ۱۹۴۔

۸۶۔ ایضاً ص ۴۴۲۔

۸۷۔ قاضی النعمان، المناقب والمثالب۔

۸۸۔ محمد عمر الکشی، اختیار معرفۃ الرجال، مشہد ۱۹۶۹ء، ص ص ۲۷–۱۲۶۔

۸۹۔ قیس بن ربیع اور ان کے اصحاب باقر سے یہ کہہ کر الگ ہو گئے کہ انھوں نے دو مختلف مواقع پر ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دیئے تھے۔ دیکھیے النوبختی، فرق الشیعہ، ص ص ۵۵–۵۲۔

۹۰۔ محمد بن اسمٰعیل الحائری، منتھیٰ المقال، تہران، ۱۸۸۴ء، ص ۳۰۷۔

۹۱۔ ایضاً، حوالہ مذکور۔

۹۲۔ باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۹۸۔

۹۳۔ الکشی، معرفۃ الرجال، ص ۱۲۸۔

۹۴۔ ام الکتاب چوتھی صدی ہجری کی ایک تالیف ہے جسے اسمٰعیلی حلقوں میں امام الباقر سے منسوب کیا جاتا ہے۔ کتاب کے ابتدائی حصّے میں کونیات سے متعلق معلومات دی گئی ہیں جبکہ بعد کے حصّے الباقر سے پوچھے جانے والے سوالات اور ان کے جوابات پر مشتمل ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں معروف مستشرق W.Ivanow نے اسے مختلف نسخوں کی مدد سے مرتب اور شایع کیا اور ایک علیحدہ تفصیلی نوٹ بھی لکھا جو شائقین کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کیجئے کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس:

۹۵۔ الکشی، معرفۃ الرجال، ص۱۱۳۔

۹۶۔ حضرت علیؓ کے حوالے سے جن لوگوں نے محیرالعقول روایتیں عام کرنے کی کوشش کی اور جنہیں مؤرخین نے غلاۃ کے نام سے یاد کیا ہے، ان کی فکری پراگندگی سیاسی عدم استحکام اور خانہ جنگی کا نتیجہ تھی، غلاۃ کے تخلیقی عمل، تراشیدہ روایتوں اور احادیث مناقب کے حوالے سے سیاسی فکر کو ایک بحران عظیم سے دوچار کر رکھا تھا۔ پھر غلاۃ کوئی منظّم گروہ نہ تھا۔ بلکہ سیاسی افراتفری کے ماحول میں مختلف علاقوں میں مختلف گروہ طرح طرح کی تاویلوں کے ذریعے ایک بہتر زمانے کی بشارت دینے لگے تھے۔ شیعی فکر میں اس صورت حال نے انتظار مہدی اور امام غائب کا تصور تخلیق کیا۔ بات شاید بہت آگے جاتی اگر امام جعفر صادق نے اپنے عہد میں اس فکری بحران پر قابو پانے کے لیے مؤثر اقدام نہ کئے ہوتے۔ جعفر صادق وہ پہلے شخص ہیں جن کے علمی دبدبہ اور ذاتی جاہ وحشم کے سبب یہ ممکن ہوسکا کہ وہ اہل بیت کے نام سے چلائی جانے والی فکری تحریک کو بے قابو ہونے سے روکا۔ جعفر کی یہ غیر معمولی جلالت ان کے علم کے سبب قائم ہوگئی تھی اور اس لیے بھی کہ وہ دوسرے ائمہ تشیع کے مقابلے میں فاطمی سلسلے سے تھے، جس کا تقدس ان کے عہد تک قائم ہو چکا تھا، کیسانی سلسلے کے مقابلے میں

نظام وقت کے لیے جعفر کہیں زیادہ قابل قبول تھے کہ انھوں نے اپنے آپ کو ایک pacifist کے طور پر پیش کیا تھا، جو نظام وقت سے لوہا لینے کے بجائے اپنی سرگرمی کو محض درس و ارشاد تک محدود رکھنا چاہتا تھا۔ ثالثاً دوسرے ائمہ بنیادی طور پر activist کے طور پر سامنے آئے تھے۔ جعفر کی حیثیت ایک ایسے مخزن علم کی تھی جن کی علمی برتری شیعہ حلقوں سے باہر بھی قابل استناد تھی۔ اپنی اس غیر معمولی حیثیت کے سبب ان کے لیے یہ ممکن ہو سکا کہ اہل بیت کے حوالے سے مختلف النوع قسم کے خیالات کا محاکمہ کر سکیں۔ گو کہ حضرت علیؓ نے خود اپنے عہد میں بعض غلاۃ سے اپنی برأت کا اظہار کیا تھا۔ (نوبختی، ص ۲۵) بلکہ بعض روایتیں بتاتی ہیں کہ جو لوگ ان کی الوہیت کے قائل تھے انھیں آپ نے سزا بھی دی۔ لیکن آپ کے بعد آنے والی نسلوں میں نہ تو کسی امام کو سیاسی اقتدار حاصل تھا اور نہ ہی انھیں جعفر جیسی سماجی سطوت ملی۔ لہذا اہل بیت کے حوالے سے در آنے والے التباسات کا محاکمہ کرنا یا روک لگانا، ان کے لیے ممکن نہ ہوا۔ علی رضا (متوفی ۸۱۹) کے حوالے سے کاشانی نے لکھا ہے کہ جب جعفر کے علم میں بعض ایسی روایتیں آئیں جو ان کے والد باقر کے حوالے سے ابوالخطاب نے نقل کی تھیں، تو جعفر نے ابو الخطاب سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔ (کشّی، ص ص ۷-۱۴۶) کہا جاتا ہے کہ ابوالخطاب کی علمی اور سماجی حیثیت کے پیش نظر ان کی کھلے عام نکیر کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ جعفر کے اس اقدام نے ان کے متبعین کے حلقوں میں ایک ہلچل مچا دی تھی۔ ابوالخطاب کا شیعہ فکر سے ہمیشہ کے لیے باہر ہو جانا یقیناً شیعیت کو بہت سے التباسات فکر سے بچانے کا سبب ہوا، البتہ ایک مستند شیعہ فکر کے خد و خال کو قدرے وضاحت سے مرتب کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں جعفر کی حیثیت شیعیت کے بانی مبانی کی ہوگئی۔ کسے پتہ تھا کہ آنے والے ایام جعفر صادق کو علوی خانوادے کے عظیم اہل علم کے بجائے شیعیت کے چھٹے امام کے طور پر دیکھا کریں گے۔

۹۷۔ القاضی النعمان، اختلاف اصول المذاہب، مرتب: غالب، بیروت، ۱۹۷۳، ص ۵۱۔

۹۸۔ نبیذ کھجور سے تیار کیا جانے والا ایک مقبول عام مشروب تھا جو ایک معین وقت گزر جانے کے بعد نشہ آور کیفیت کا حامل ہو جاتا تھا۔ مسکرات کی حرمت کے تو سبھی قائل تھے البتہ نبیذ کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہوتا آیا اس میں سُکر کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے یا نہیں۔ اس ابہام کا فائدہ اٹھاتے ہوئے بہت سے لوگوں نے اسے مباح کر رکھا تھا۔ اہل سنت کے تین فقہی مکاتب اور شیعوں کے تینوں فقہی دبستان نبیذ کی حرمت کے قائل رہے ہیں۔

۹۹۔ اثنا عشری شیعہ گو کہ اصولی طور پر جہر بسملہ کے قائل ہیں البتہ زیدیوں اور اسمٰعیلیوں کے ہاں اسے بڑی بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ آخر الذکر دوفرقوں کے ہاں یہ ان امور میں سے ہے جن پر تقیّہ جائز نہیں۔ قاضی النعمان نے دعائم الاسلام (ج ا، ص ۱۹۳) میں ایک روایت نقل کی ہے جس کے مطابق رسولؐ اللہ سے لے کر علیؓ، حسنؓ، حسینؓ، زین العابدینؒ، محمد الباقرؒ اور جعفر صادق سبھوں سے سورہ فاتحہ کی تلاوت میں بآواز بلند بسملہ کی تلاوت ثابت ہے۔

۱۰۰۔ اہل تشیع کے ہاں یہ خیال عام ہے کہ حیّ علیٰ خیر العمل اذان کا حصّہ تھا جسے حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں اذان سے خارج کر دیا۔ شیعہ اہل علم اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ عمرؓ کا یہ اقدام اس سبب تھا کہ لوگ کہیں نماز کو جہاد پر فوقیت نہ دینے لگیں۔ مشکل یہ ہے کہ حیّ علیٰ خیر العمل کی روایت مؤطا امام مالک (نسخۂ شیبانی) میں بھی موجود ہے اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اذان کے سلسلے میں حیّ علیٰ خیر العمل کی یہ روایت صرف شیعوں کی ایجاد ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اسے اپنے نظری شناخت کے طور پر استعمال کرتے رہے ہیں۔

۱۰۱۔ اہل تشیع کے ہاں قنوت کی غیر معمولی اہمیت غالباً اس سبب بھی ہے کہ وہ اسے سیاسی احتجاج کا ایک مظہر سمجھتے ہیں۔ گو کہ قنوت میں فی نفسہٖ کوئی ایسی چیز نہیں جس سے دشمنوں پر لعن طعن مراد لی جائے۔ قنوت ایک ایسی دعا ہے جو حالت قیام میں پڑھی جاتی ہے۔ البتہ فرض نماز میں اس کی شمولیت کے سلسلے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ فرض نمازوں میں اس کی شمولیت کے قائل نہیں۔ ابو یوسف وتر نمازوں میں اس کی شمولیت کے قائل ہیں۔ مالک صلوٰۃ الوسطیٰ میں قنوت کو حسب ضرورت شامل کرنا مناسب جانتے ہیں جو ان کے خیال میں فجر کی نماز ہے۔ شافعی اور اثنا عشری قنوت کے عمومی استعمال کے قائل ہیں اور یہی موقف اسمٰعیلیوں کا بھی ہے۔

۱۰۲۔ اہل تشیع کی نماز جنازہ پانچ تکبیروں پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ اہل سنت کے یہاں چار تکبیروں کا رواج ہے۔ تکبیروں کی تعداد کا یہ اختلاف روایتوں کے اختلاف کے سبب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ رسولؐ اللہ نے کبھی چار کبھی پانچ اور کبھی چھ تکبیریں کہی ہیں البتہ حضرت عمرؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز کے مطابق اسے چار تکبیروں تک محدود کر دیا۔

۱۰۳۔ موطا امام مالک (نسخۂ شیبانی) میں ابن عمر کے حوالے سے حیّ علی خیر العمل کی روایت موجود ہے۔ گو کہ خود شیبانی اذان میں اس کی شمولیت کے قائل نہیں۔ البتہ موطا کے یحییٰ اللیثی نسخہ میں یہ روایت نہیں پائی جاتی ہے جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ یہ روایت علمائے محدثین و آثار کے نزدیک

شروع سے ہی باعثِ نزاع رہی ہے۔

۱۰۴۔ یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہونچتی کہ محمد بن علی بن الحسین کو خود ان کی زندگی میں کسی نے باقر العلم کے لقب سے متصف کیا ہو۔ سب سے پہلے باقر کے اس لقب کا تذکرہ تیسری صدی کے مصنف زبیر بن بکّار (متوفیٰ ۲۵۶ھ) کے ہاں ملتا ہے۔ ابن حجر اسقلانی نے تہذیب التہذیب (ج ۱۰-۹، ص ۳۵۰، ایڈیشن ۱۳۲۷-۱۳۲۵ھ) میں زبیر بن بکّار کے حوالے سے لکھا ہے کہ محمد بن علی باقر العلم کی حیثیت سے جانے جاتے تھے۔ ابن خلکان الیعقوبی اور قاضی النعمان نے بھی اس امر کی تصدیق کی ہے کہ محمد بن علی اپنے گہرے علم و فضل کے سبب باقر العلم کی حیثیت سے جانے جاتے تھے گو کہ کسی نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ انھیں اس لقب سے کس نے متصف کیا اور یہ کہ پہلی بار ان کے لیے اس لقب کا استعمال کس نے کیا۔ ہمارے خیال میں محمد بن علی کو یہ لقب مؤرخین نے شیعی فکر میں ان کی اساسی اہمیت کے پیش نظر عطا کیا ہے جس کی بنیاد اساطیر میں تو پائی جاتی ہے تاریخ میں نہیں۔ الکلینی کی ایک روایت کے مطابق باقر العلم کا یہ لقب خود رسولؐ اللہ کا عطا کردہ ہے۔ کہتے ہیں کہ جابر بن عبداللہ جو تاریخ کے صفحات میں سب سے زیادہ طویل العمر صحابی کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں انھیں رسولؐ اللہ نے اس بات کی بشارت دی تھی کہ اے جابر تم میرے اہل بیت کے ایک ایسے شخص سے ملو گے جو میرا نام اور میری خصوصیات کا حامل ہوگا۔ وہ باقر العلم کی حیثیت سے علم کو فروغ دے گا۔ کلینی کہتے ہیں کہ جابر جن کی طویل العمری کے باعث بصارت جاتی رہی تھی مسجد نبوی میں یا باقر العلم یا باقر العلم کی آواز لگاتے رہتے تھے۔ ایک دن جب وہ مدینہ کی گلیوں سے گزر رہے تھے وہ اس مکتب (کتّاب) کے قریب سے گزرے جہاں ان دنوں الباقر تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ جابر نے جب باقر کو دیکھا تو انھیں اپنے قریب بلایا۔ پوچھنے پر پتہ لگا کہ بچے کا نام محمد ہے اور اس کا تعلق خانوادۂ علیؓ سے ہے۔ جابر نے ان کے ہاتھوں کو بوسہ دیا اور بشارتِ نبوی کی تکمیل پر خوشی کا اظہار کیا۔ (دیکھئے الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۷۰-۴۶۰)

۱۰۵۔ کہا جاتا ہے کہ مصحفِ فاطمہؓ میں وہ علوم شامل تھے جو محمد رسولؐ اللہ کی موت کے بعد حضرت فاطمہؓ کو ایک فرشتے کے ذریعہ پہونچا تھا۔ (ملاحظہ ہو، الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ص ۳۰۶-۳۰۵: المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۱۳۷۶ھ، ج ۲، ص ۱۰۰)

۱۰۶۔ کہتے ہیں کہ باقر نے یہ بات حَسن بصری کے سلسلے میں کہی تھی جنھوں نے باقر پر تقیّہ یا کتمانِ حق کا الزام عائد کیا تھا۔ دیکھئے: دعائم، ج ۱، ص ۱۷؛ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۔

۱۰۷۔ ملاحظہ ہو۔توضیح المسائل،ابوالقاسم الموسوی الخوئی،بمبئی ۱۴۰۴ھ،ص ۲۶۷: علامہ حلّی ،قواعد۔

۱۰۸۔ فضل بن حسن طبرسی،مجمع البیان فی تفسیر القرآن،ج ۴،ص ۵۴۳۔

۱۰۹۔ غالباً پہلی بار 'ذوی القربیٰ' کے حوالے سے خمس کا مطالبہ کرنے والے عبداللہ بن حسن مثنیٰ تھے جو ایک دن اچانک عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح کے دربار میں جاپہونچے۔قرآن مجیدان کے ہاتھوں میں تھاجس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہنے لگے: یاامیرالمؤمنین اعطنا حقنا الذی جعلالله لنا فی هذا المصحف۔ خلیفہ السفاح نے اس کے جواب میں برجستہ کہا: ان جدك علياً كان خيراً منى واعدل وقد ولى هذا الامر فاعطى جديك الحسن والحسين وكانا خيرا منك شياءً قد اعطيتكه وزدتك عليه، فماكان هذا جزائى منك (البدیۃ النھایۃ ج ۱۰ ص ۵۹)۔تمہارے جدامجد حضرت علی نے،جومجھ سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ عدل کرنے والے تھے اپنے عہدِ خلافت میں تمہارے دادا حسن اور حسین کو،جوتم سے بہتر تھے،اس سے کچھ زیادہ دیا جوتمہیں دیا جاتا ہے؟ عبداللہ کے پاس اس کا بات کا کوئی جواب نہ تھا۔نہ صرف یہ کہ خلفائے ثلاثہ بلکہ خود حضرت علی کے عہد میں آلِ بیت کوخمس کی رقم دینے کی کوئی نظیرنہیں ملتی۔رہی یہ بات کہ خمس کی رقم نائب امام کی حیثیت سے فقہاءومجتہدین پرصرف کی جائے تو یہ بہت بعد کی اختراع ہے،جب آلِ بویہ کے غیاب سے شیعی علماء کے سر سے ریاست کی سرپرستی جاتی رہی تھی۔

۱۱۰۔ علامہ حلّی ،قواعد

۱۱۱۔ زین الدین ابن علی العاملی،الروضۃ البھیۃ فی شرح اللمعات الدمشقیہ،تبریز ۱۲۷۱ھ

۱۱۲۔ کلینی کی ایک روایت کے مطابق امام مہدی نے اپنے ظہور تک اپنے شیعوں پرخمس کی ادائیگی معاف کررکھی ہے۔الكلينى، عن اسحاق بن يعقوب فيما خرج اليه من الناحية المقدسة على يد محمد بن عثمان العمرى: واما المتلبسون باموالنا، فمن استحل منها شيئاً فاكله فانما ياكل النيران، واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه فى حل الى وقت ظهور امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث بحارالانوار،ج ۵۳: وسائل الشیعہ ،ج ۶، باب ۴ حدیث ۱۶۔

۱۱۳۔ اصول الکافی کی تفصیلی روایت اس طرح ہے۔

محمد بن يحيىٰ، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عمر بن يزيد قال رايت مسمعا بالمدينة وقد كان حمل الى ابى عبدالله عليه السلام تلك السنة مالا فرده ابو

عبدالله عليه السلام فقلت له: لم رد عليك ابی عبدالله المال الذی حملته اليه؟ قال: فقال لی: انی قلت له حين حملت اليه المال: انی كنت وليت البحرين الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها بثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك وان اعرض لها وهی حقك الذی جعله الله تبارك وتعالیٰ فی اموالنا، فقال: اومالنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار؟ ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شیء فهو لنا، فقلت له: وانا احمل اليك المال: كله؟ فقال: يا ابا سيار قد طيبناه لك، وأحللناك منه فضم اليك مالك، وكل مافی ايدی شيعتنا من الارض فهم فيه محللون حتی يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ماكان فی ايديهم ويترك الارض فی ايديهم واما ماكان فی ايدی غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتی يقوم قائمنا، فياخذ الارض من ايديهم ويخرجهم صغرة قال عمر بن يزيد: فقال لی ابو سيار: ماارى احدا من اصحاب الضياع ولا ممن يلی الاعمال ياكل حلالا غيری الی من طيبوا له ذلك۔ (الکافی ۱۰۶۴)

۱۱۴۔ ملاحظہ ہو: محمد بن يحیٰ، عن احمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن صباح الازرق، عن محمد بن مسلم، عن احدهما عليهما السلام قال: ان اشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول: يا رب خمسی، و قد طيبنا لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكو ولادتهم۔ (الکافی ۱۴۲۹)

۱۱۵۔ کہا جاتا ہے کہ حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے متبعین میں مستقبل کے سلسلے میں سخت کنفیوژن پیدا ہوگیا جس کا بنیادی سبب بعض روایتوں کے مطابق ان کے ہاں کسی اولاد کا نہ ہونا تھا۔ اسی حوالے سے ان کے ماننے والے قطعیہ کہلائے۔ مورخ مسعودی جو خود مسلکاً شیعہ ہے اس کے مطابق قطعیہ بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے۔ نوبختی نے گروہوں کی تعداد چودہ لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ مسعودی، مروج، ج ۵، ص ۱۰۸۔

۱۱۶۔ خیال کیا جاتا ہے کہ سولہویں صدی تک فقہاء کو نائب امام کی حیثیت سے دیکھے جانے کا رواج نہ تھا۔ پہلی بار اس خیال کی بازگشت صراحت کے ساتھ زین الدین علی العاملی الجوائی (متوفیٰ ۱۵۵۸) کی تحریروں میں ملتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ الروضۃ البہیّہ فی شرح اللمعات الدمشقیہ۔

۱۱۷۔ سعید امیر ارجمند نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ غیبتِ امام میں ولایۃ الامارۃ کے نام پر فقہاء کو نیابت امام کی جو ذمہ داری سونپی گئی اور جس نے رفتہ رفتہ ولی فقیہ کے وسیع اختیارات حاصل کر لیے اس کی وجہ دراصل وہ سماجی پس منظر ہے جب باب اور سفیر کے حوالے سے سولھویں صدی میں امام غائب کے مختلف نمائندے منظر عام پر آ رہے تھے۔ اس صورت حال کے سدّ باب کے لیے فقہاء امامیون کو وسیع اختیارات دینے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ملاحظہ کیجئے۔ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and Hidden Imam*, Chicago university Press, 1984, p.141.

۱۱۸۔ Abdulaziz A Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*, Oxford, 1998, pp.21-22

۱۱۹۔ روح اللہ خمینی، حکومت اسلامی، طبع سوم، نجف ۱۹۷۱ء، ص ۱۲۱۔

۱۲۰۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق کہا جاتا ہے کہ ایک بار کسی عمر بن حنظلہ نے ان سے یہ جاننا چاہا کہ جب دو شیعوں کے مابین قرض یا وراثت کے مسئلہ پر تنازعہ ہو جائے تو کیا اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے امور کو فیصل کرانے کے لیے حاکم وقت سے رجوع کریں۔ جعفر الصادق نے اس سوال کے جواب میں شخصِ مذکور کو یہ مشورہ دیا کہ وہ ایسی صورت میں کسی ایسے عالم سے رجوع کرے جسے شیعہ فقہ اور احادیث کا علم ہو کہ بقول جعفر الصادق لقد جعلته علیکم حاکما۔ خمینی نے اس روایت سے فقہاء کی حاکمیت پر استدلال کیا۔ وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ فقہاء سے رجوع کا مشورہ وراثت اور قرض جیسے معاملے تک محدود ہے۔ خمینی کے لیے یہی بات کافی تھی کہ جعفر الصادق نے لقد جعلته علیکم قاضیاً کے الفاظ استعمال نہیں کئے تھے کہ اگر ان کی مراد فقہاء کی رہنمائی صرف فقہی مسائل تک محدود رہتی تو وہ حاکم کے بجائے قاضی کا لفظ استعمال کر سکتے تھے۔ ملاحظہ کیجئے۔ خمینی، کتاب البیع، ۱۹۷۰ء، دو مجلدات، قم، ۱۴۰۹، ص ۸۲–۴۷۸۔

۱۲۱۔ ملاحظہ ہو۔ محمد جواد المغنیہ، الخمینی والدولۃ الاسلامیۃ، بیروت، دار العلم للملا ئین، ۱۹۷۹، ص ۶۴۔ مغنیہ نے اپنے موقف کی حمایت میں محمد مہدی طباطبائی بروجردی بحر العلوم (متوفی ۱۷۹۷ء) کی یہ رائے بھی پیش کی ہے کہ فقیہہ کی عام انسانوں پر تفوق کے لیے کوئی نص نہیں پائی جاتی ہے جبکہ امام کے تفوق کا معاملہ خاصا عیاں ہے۔

۱۲۲۔ نجف آبادی، ولایۃ فقیہ، ص ۳۱–۳۲۔

۱۲۳۔ نجف آبادی، ولایۃ فقیہ، ص۳۲۔

۱۲۴۔ خمینی، حکومت اسلامی، ص٦٦۔

۱۲۵۔ ملاحظہ ہو: تفصیل وتحلیل ولایت مطلقہ فقیہ، نهضت آزادی ایران، ص۱۱۔

۱۲٦۔ یہ سنّی دانشور جو انقلاب ایران کے بعد اس کے پر جوش حامی و ناصر کی حیثیت سے عالمی اسٹیج پر طلوع ہوئے ڈاکٹر کلیم صدیقی مرحوم تھے جنھوں نے اپنے ایک سفر ایران کے دوران خمینی سے اہم ملاقات کا تذکرہ اور اس کی تفصیلات راقم الحروف کو بالمشافہ بتائی تھیں۔ مرحوم کلیم صدیقی کا احساس تھا کہ خمینی کی روشن خیالی اور جلالتِ علمی شیعی فکر کے حصار میں الجھ کر رہ گئی تھی۔ ایک نئی ابتداء کے لیے خود نظام کے اندر سے انھیں جس زبردست مزاحمت کا سامنا تھا اس کا کسی قدر اندازہ کلیم صدیقی کو اس سفر کے دوران ہوا تھا جہاں بقول ان کے انھیں اس قسم کی گفتگو کے نتیجے میں بعض اعلیٰ ریاستی اہل کاروں کے ہاتھوں ذلت آمیز سلوک کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ خمینی کی آخری ایام کی یہ نظم بھی ان کی اسی فکری الجھن کی عکاس ہے:

درِ میخانه گشایید به رویم، شب و روز — که من از مسجد و از مدرسه، بیزار شدم
جامه زهد و ریا کندم و بر تن کردم — خرقه پیر خراباتی وهشیار شدم
واعظ شهر که از پند خود آزارم داد — از دم رند می آلوده مددکار شدم
بگذار یدکه از بتکده یادی بکنم — من که با دستِ بت میکده، بیدار شدم

۱۲۷۔ سہم امام نے اگر ایک طرف فقہاء ومجتہدین کو ریاست کی سرپرستی سے بے نیاز بنا دیا تھا تو دوسری طرف یہ مجتہدین کے فکری اور ذہنی زوال کا سبب بھی تھی۔ بارہا ایسا ہوا کہ مجتہدین نے مصالح امت کی خاطر نئے اصلاحی اقدامات کا ڈول ڈالنا چاہا لیکن عوامی تائید سے محرومی کے خوف نے انھیں اپنا قدم پیچھے ہٹانے پر مجبور کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ آیت اللہ شیخ عبدالکریم یزدی بانی حوزۂ علمیہ قم نے بعض طلباء کے لئے غیر ملکی زبان اور جدید علوم کی تعلیم کا انتظام کرنا چاہا تاکہ یہ لوگ بلادِ غیر میں دینِ اسلام کی تبلیغ کا فریضہ انجام دے سکیں۔ شیخ کے اس علمی منصوبے کی خبر جب ایران کے تاجر حلقوں میں پہنچی تو ان میں سخت بے چینی پائی گئی۔ تہران سے تجار کا ایک وفد آیت اللہ یزدی کی خدمت میں اس دھمکی کے ساتھ حاضر ہوا کہ ہم سہم امام کی رقم کافروں کی زبان کی تعلیم پر خرچ نہیں کر سکتے۔ اگر آپ نے اپنے منصوبے میں تبدیلی نہ کی تو ہم سہم امام کی رقم بند کر دیں گے۔ مجبوراً یزدی کو اپنے خیال سے تائب ہونا پڑا۔ مرتضیٰ مطہری نے اس قبیل کا ایک اور واقعہ نقل کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ

آیت اللہ سید ابوالحسن اسفہانی کے عہد میں علماء نجف کی بعض اہم شخصیتوں، جن میں بعض مرجع تقلید بھی شامل تھے، نے مروجہ نصاب میں اصلاح وترمیم کا عندیہ ظاہر کیا مقصد یہ تھا کہ طلباء کو فقہی معلومات کے علاوہ نئے بدلتے حالات کی بھی کسی قدر واقفیت ہوجائے۔ جب یہ خبر آیت اللہ ابوالحسن اسفہانی تک پہنچی تو انھوں نے سخت الفاظ میں متنبہ کیا کہ جیتے دم تک میں کسی کو اس بات کا اختیار نہیں دوں گا کہ وہ اس ادارے کے قالب کو بدل ڈالے۔ انھوں نے خاص طور پر اس بات کی وضاحت کی کہ دینی اداروں کو سہم امام کی رقم اسی لیے تو دی جاتی ہے کہ وہ صرف فقہ اور اصول کی تعلیم دیتے ہیں۔
Morteza Motahari, the Fundamental Problem in the Clerical Establishment, in Linda S. Walbridge (ed), *The Most Learned of the Shi'a: the Institution of the Marja' Taqlid*,Oxford, 2001, pp. 161–82.

۱۲۸۔ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحٰق الکلینی الرازی (متوفی ۳۲۹ھ) کی الکافی فی علم الدین کو شیعی مذہب کی امہات الکتب میں کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ کلینی وہ پہلا مصنف ہے جس نے اثنا عشری شیعی مذہب کی روایتوں کو مدون کیا۔ سولہ ہزار سے زائد ان روایتوں میں تمام ہی فقہی امور کے احاطے کی کوشش کی گئی ہے البتہ جو چیز الکافی کو روایتوں کے سابقہ مجموعے مثلاً بخاری ومسلم سے ممتاز کرتے ہیں وہ کتاب الحجۃ کا اضافی باب ہے جسے مصنف نے ترتیب میں کتاب التوحید کے بعد رکھا ہے۔ شیعوں کی کتب اربعہ میں کلینی کو زمانی طور پر بھی سبقت حاصل ہے۔ آگے چل کر اثنا عشری علماء و فقہاء نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ دراصل کلینی کے ان ہی مجموعوں کی بازگشت ہے۔ طوسی ہوں یا ابن بابویہ، شیخ مفید ہوں یا شریف مرتضیٰ یا متاخرین میں حلّی ہوں یا باقر مجلسی یہ سب کے سب کلینی کے تعمیر کردہ روایتوں کے سانچے سے باہر قدم نہیں نکالتے۔ کلینی اپنی تمام تر جلالتِ علمی کے باوجود محمد الباقر اور جعفر الصادق کے مدینہ سے زمانی اور مکانی ہر اعتبار سے دور تھے۔ چوتھی صدی کے ابتدائی ربع میں جب الکافی کی تدوین ہو رہی تھی ان کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ قم اور بغداد کے شیعہ حلقوں میں گردش کرنے والی روایتوں کی تجمیع وتدوین پر اکتفا کرتے۔ جس طرح بخاری اور مسلم کے مجموعوں نے آگے چل کر بعض حلقوں میں کتب مقدس کی حیثیت حاصل کر لی، انھیں اصح کتاب بعد کتاب اللہ قرار دیا جانے لگا اسی طرح اہل تشیع کے علماء نے تاریخ و روایات کے اس شیعی perception کو آنے والے ایام میں تقدیس کے منصب پر فائز کر دیا۔ تاریخ کو تنقید وتحلیل وتجزیہ کا سزاوار قرار دینے کے بجائے تقدیسی اعتبار عطا کرنا امت کے لیے سخت تباہ کن

اور انتشارِ فکر ونظر کا سبب بن گیا جس کے نتیجہ میں رسالۂ محمدی کے مختلف باہم متحارب قالب وجود میں آ گئے۔

۱۲۹۔ علی طبریسی، مشکوٰۃ الانوار، بیروت، ۱۴۱۱ھ، ص ۴۷۔

۱۳۰۔ ابوجعفر الطّوسی، امالی، نجف، ۱۳۸۴ھ، ج ۱، ص ۲۸۷۔

۱۳۱۔ کلینی، الکافی، تہران، ۷۷-۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۷۔

۱۳۲۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۷۔ مزید تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے۔ شرف الدین النجفی، تاویل الآیات الظاھرۃ فی فضائل العتر الطاھرہ، قم، ۱۴۰۷، ص ص ۴۰-۵۳۹

۱۳۳۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۶۔ مزید دیکھئے۔ محمد باقر المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۹۴-۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۷۔

۱۳۴۔ محمد باقر المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۹۴-۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴۷۔ مزید دیکھئے۔ ابوجعفر الطّوسی، امالی، نجف، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۵۔

۱۳۵۔ الحسن بن علی ابن شعبہ، تحف العقول، بیروت، ۱۳۹۴، ص ۲۲۷۔

۱۳۶۔ ابوعمرو محمد بن عمر الکشّی، رجال، نجف، ص، ۳۴۷۔

۱۳۷۔ الحسن بن موسی النوبختی، کتاب فرق الشیعہ، استنبول، ۱۹۳۱، ص ۹۲، مزید دیکھئے۔ کلینی، ج ۲، ص ۱۹-۲۱۸۔

۱۳۸۔ کلینی، ج ۲، ص ۳۷۰، (تہران ۷۷-۱۳۷۵) مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۸۵۔

۱۳۹۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۵۔ مزید دیکھئے۔ کلینی، ج ۲، ص ۲۲۳، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۷۶۔

۱۴۰۔ القاضی النعمان، تاویل الدعائم، قاہرہ، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۱۰۔

۱۴۱۔ محمد الاسکافی، التمحیص، قم، ۱۴۰۴، ص ۶۷۔

۱۴۲۔ علی طبریسی، مشکوٰۃ الانوار، بیروت، ۱۴۱۱، ص ۲۱۹۔ مزید دیکھئے۔ طوسی، امالی، ج ۲، ص ۹۵۔

۱۴۳۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ص ۶۰-۲۵۹ مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۹۹۔

۱۴۴۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۔

۱۴۵۔ محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، قم، ۱۴۰۴، ص ۲۶۹۔

۱۴۶۔ ایضاً، ص ۲۵۴۔ مزید دیکھئے کلینی، ج ۱، ص ص ۵۳۔ ۳۵۲۔

۱۴۷۔ کلینی، ج ۱، ص ص ۳۳۔ ۳۳۲، باب فی النھی عن الاسم۔

۱۴۸۔ علی بن حسین ابن بابویہ، کتاب الامامة و التبصرہ من الحیرة، قم، ۱۴۰۴، ص ۱۱۸۔

۱۴۹۔ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، اعلام الوریٰ بآلام الھدی، نجف، ۱۳۹۰، ص ۴۱۸۔

۱۵۰۔ علی بن حسین ابن بابویہ، کتاب الامامه و التبصرہ من الحیرة، قم، ۱۴۰۴، ص ص ۲۰۔ ۱۱۹۔

۱۵۱۔ کلینی، ج ۱، ص ۳۶۸، باب کراھیۃ التوقیت۔

۱۵۲۔ محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، قم، ۱۴۰۴ھ، ص ص ۶۱۔ ۲۶۰۔

۱۵۳۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۲۔

۱۵۴۔ حوالہ مذکور، ص ص ۲۳۔ ۴۲۲۔ مزید دیکھئے محمد بن ابراہیم النعمانی ابن زینب، کتاب الغیبۃ، بیروت، ۱۴۰۳، ص ۲۳۔

۱۵۵۔ محمد بن علی ابن بابویہ، اکمال الدین، نجف، ۱۳۸۹ھ، ص ۲۴۷۔

۱۵۶۔ حوالہ مذکور، ص ۳۰۵۔

۱۵۷۔ کلینی، ج ۱، ص ۴۰۲۔ مزید دیکھئے۔ محمد باقر المجلسی، مرأة العقول، تہران، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ص ۲۲۔ ۳۱۹۔

۱۵۸۔ ابوعمرو محمد بن عمر الکشی، رجال، نجف، ص ۱۷۰۔

۱۵۹۔ کلینی، ج ۱، ۴۰۱۔ مزید دیکھئے۔ الکشی، رجال، ص ۱۷۰۔

صورتِ حال اس وقت مزید پیچیدہ ہو جاتی ہے جب رسول ؐاللہ سے منسوب یہ روایت سامنے لائی جاتی ہے کہ آپ نے ایک بار سلمان فارسی سے فرمایا کہ جو علم تمہیں دیا گیا ہے یہ مقداد کو دیا جاتا تو وہ کافر ہو جاتے۔ (الاختصاص للشیخ محمد بن محمد المفید، نجف ۱۳۹۰، ص ۹) ایک ایسے ماحول میں جہاں اخفائے راز صرف دشمنوں سے نہ ہو بلکہ معتمد ترین اکابرین کو بھی دل کی بات بتانا یا اصل حقائق سے آگاہ کرنا خلافِ مصلحت سمجھا جاتا ہو اس صورتِ حال کی نفسیاتی اور نظری پیچیدگی سخت بے بسی، گھٹن اور انتشار فکر و نظر پر منتج ہو گی۔ ایسی صورتِ حال میں نہ کوئی داخلی یا خارجی مناقشہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی ائمہ فن کے لیے یہ کچھ پتہ لگانا آسان ہو گا کہ تقدیسی تاریخ میں کیا کچھ تقیہ کی پیداوار ہے اور کیا کچھ مقصود و مطلوب ہے۔

۱۶۰۔ ابن طاؤس، فلاح السائل، نجف، ۱۳۸۵ھ ص ۳۱۔ مزید دیکھئے۔ بحارالانوار، ج ۵۷، ص ۴۱۱۔

۱۶۱۔ مسلم ابن قتیبہ، کتاب المعارف، ص ۹۱۔

۱۶۲۔ تاریخ طبری، ج ۶، ص ۸۸۔

۱۶۳۔ خطیب بغدادی نے محمد الباقر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب آپ سے حضرت علیؓ کے قبر کی بابت پوچھا جاتا تھا تو فرماتے تھے دفن بالکوفه لیلاً و غبی دفنه۔ تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۱۳۸۔

نجف میں مشہد علیؓ کی تعمیر سے پہلے اتنی مختلف اور متضاد روایتیں نہیں پائی جاتی تھیں۔ فطری طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ کوفہ جہاں آپ نے جامِ شہادت نوش کیا وہیں آپ کی تدفین بھی ہوئی جس کی تصدیق امامِ باقر کے بیان سے بھی ہوتی ہے۔ غالباً اس خیال سے کہ بعض لوگ ان کی قبر کے سلسلے میں غلو آمیز رویہ اختیار کریں، ان کی قبر کو مرجعِ خلائق بننے سے بچایا گیا۔ یہ عین ممکن ہے کہ ان کے وارثین کا یہ پروگرام رہا ہو کہ وہ جلد ہی آپ کی میت کو مدینہ میں اپنے بزرگوں کے قبرستان میں منتقل کردیں گے۔ رہی یہ بات کہ وہ اونٹ گم ہو گیا یا قبیلۂ طئی کے لوگوں نے اسے لوٹ لیا اور نہ پہچاننے کے سبب انھیں کہیں دفن کر ڈالا تو حضرت علیؓ جیسے جلیل القدر خلیفہ کے سلسلے میں جن کی عظمت و جلالت پر بسببِ خلافت ایک زمانے نے گواہی دی ہو، اس بات کا امکان کم ہے۔ حضرت حسنؓ، جن کی وفات اپنے والد کی وفات کے کوئی نو سال بعد ہوئی ان کی قبر اور اس کے علاوہ اولادِ حسینؓ میں علی زین العابدین، محمد باقر اور جعفر الصادق کی قبریں بھی مدینہ میں موجود ہیں۔ کبھی ان تمام قبروں کا مجموعہ قبہ آلِ بیت کہلاتا تھا جس میں حضرت علیؓ کی قبر موجود نہیں تھی اس لیے اغلب امکان اس بات کا ہے کہ کوفہ سے آپ کے قبر کی منتقلی کسی وجہ سے عمل میں نہ آسکی ہو۔ رہی یہ بات کہ طئی، حیرہ اور بلخ میں قبرِ علیؓ کے ظہور کی باتیں، تو یہ سب نجفی قبر کی دریافت کے شاخسانے ہیں جن کی بنیاد تاریخ و آثار کے بجائے دیو مالائی کہانیوں، خواب اور غلو سے پر رکھی گئی ہے۔ مثال کے طور پر بلخی قبر جسے اب مزار شریف کی حیثیت سے شہرت حاصل ہے کے معاملے کو لیجئے جو وفات علیؓ سے کوئی پانچ سو سال بعد ۵۵۱ھ میں سلطان سنجر کے عہد میں ظاہر ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ صالحین کی ایک جماعت کو رسولؐ اللہ نے خواب میں اس بات سے آگاہ کیا کہ ابن عمی ابن ابی طالب فی هذا الموضع۔ لوگوں نے جب حاکمِ بلخ سے اس بات کا تذکرہ کیا تو وہاں موجود ایک فقیہہ نے اس خیال کی صداقت سے انکار کیا۔ کہا جاتا ہے کہ پھر یہی فقیہہ روتا پیٹتا آدھی رات کو حاکم بلخ کے پاس آیا کہ مجھے خواب میں علویوں کی ایک جماعت نے سخت تعذیب کا نشانہ بنایا وہ تو کہئے کہ امیر المومنین علی بن ابی طالب نے

میری جاں بخشی کی۔ بیداری کے بعد بھی میرے اعضاء شکستہ تھے۔ میں اس بات سے توبہ کرتا ہوں کہ میں قبر ابی طالب کے سلسلے میں انکار کا مرتکب ہوا۔ وانا استغفرالله واتوب الیه مم قلته (تحفۃ الالباب، مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۵) راوی لکھتا ہے کہ جب متعینہ جگہ کی کھدائی کی گئی تو حضرت علیؓ کی قبر برآمد ہوئی جس کے اندر سرخ پتھر پر لکھا تھاھذا محب النبی علی کرم الله وجه۔ یہ ہے مرقد علیؓ کی مزار شریف میں موجودگی کا پس منظر۔ اب رہا نجفِ اشرف کی موجودہ قبر کا معاملہ تو یہ بھی اساطیری طرزِ تحقیق کی رہینِ منّت ہے۔ ملاّ باقر مجلسی نے قبرِ علیؓ کی نشاندہی کے سلسلے میں لکھا ہے کہ ایک دن ہارون رشید جب کتوں اور باز کے ساتھ نجف کے علاقہ میں شکار کھیل رہا تھا تو اسے یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ وہ جن ہرنوں کا شکار کرنا چاہتا وہ بار بار ریت کے ٹیلے پر جا چھپتے جہاں ان کے شکاری جانور کو داخلے پر تامل تھا۔ جب تین بار یہی واقعہ پیش آیا کہ ہرن نے ٹیلے پر پناہ لی اور شکاری کتے ٹیلے کے قریب جا کر رک جاتے تو ہارون رشید کو اس جگہ کی سریت کا کچھ اندازہ ہوا۔ ایک مردِ حق آگاہ نے اسے مطلع کیا کہ اس ٹیلے میں علیؓ بن ابی طالب کی قبر ہے اس لیے یہ درندے جانور ٹیلے پر چڑھنے کی جرأت نہیں کرتے۔ (جلاءالعیون، ایران، ۱۳۲۴، ص ۱۰۸) بعض روایتوں میں یہ تفصیل بھی لکھی ہے کہ ہارون رشید رات بھر اس قبر کے پاس نماز پڑھتا رہا اور رو رو کر کہتا جاتا یا ابن عم انی لا عرف حقك ولا انكم فضلك ولكن ولدت ليخرجون و يقصدون قتلى و سلب یہاں تک کہ صبح ہوگئی۔ (عمدۃ الطالب، فی ذکر ابتداء بنا قبر علی، ص ۴۴)

۱۶۴۔ ابن بطوطہ نے مرقد نجف کی اصلیت کے سلسلے میں اپنی بے اطمنانی کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے۔ القبر الذی یزعمون انه قبر علی علیه السلام۔ (رحلۃ، ص ۱۰۹)۔

۱۶۵۔ ملاباقر مجلسی، جلاءالعیون، ایران، ۱۳۲۴، ص ۱۰۷۔

۱۶۶۔ حوالہ مذکور، ص ۱۰۷۔

۱۶۷۔ حوالہ مذکور، ص ۱۰۸۔

۱۶۸۔ ابن کثیر، البدایه ولنهایه، ج ۷، ص ۳۳۰۔

۱۶۹۔ نجف و کربلا کاظمین اور دوسرے ائمہ کے مقابر کے لیے جو زیارتیں لکھی گئی ہیں ان میں دعاؤں کا حصّہ کم اور سیاسی موقف کا اظہار کہیں زیادہ ہے۔ ان زیارتوں کا بنیادی مقصد طائفۂ اہل بیت کو منظّم اور مستحکم کرنا تھا اور یہ تبھی ممکن تھا جب ان زیارتوں کو اجرِ کثیر کا موجب قرار دیا جائے۔ شیعی مآخذ میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو حسینؓ کی زیارت کے راستے میں ہر قدم کے بدلے جنت میں ایک محل کا

وعدہ کرتی ہو:لکل خطوہ یخطوھا الزائر فی سبیل زیارۃ الحسین لہ قصر فی الجنۃ۔ ''یعنی زائر کے لیے حضرت حسینؓ کی زیارت کے راستے میں ہر قدم کے بدلے جنت میں ایک محل ہے۔'' ایک دوسری روایت جسے شیخ مفید نے ارشاد میں نقل کیا ہے،اس طرح ہے:من زار حسین بعد موتہ فلہ الجنۃ (الارشاد للمفید،ص۲۵۲) بلکہ جلاء العیون جیسی کتابوں میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ لا یخرج قطرۃ ماء بکا علی الحسین الا ویغفراللہ ذنوبہ ولو کانت مثل زبدۃ البحر(جلاء العیون للمجلسی ج۲، ص٤٦٨)۔

۱۷۰۔ طبری،ذیل واقعات ۲۳٦ھ،ج۱۱،ص۴۴۔

۱۷۱۔ مؤلف نزھۃ القلوب جو مسلکاً شیعہ تھے ان کی تصریح کے مطابق مشہدِ حسینؓ کی عمارت بھی عضد الدولہ نے بنوائی۔(حمداللہ مستوفی،نزہت القلوب،ص۳۲)

۱۷۲۔ ابن جریر کے حوالے سے ابن کثیر اور ذہبی نے لکھا ہے:وقد کان ابو نعیم فضل بن دکین ینکر علی من یزعم انہ یعرف قبر الحسین (البدایۃ والنہایۃ ج۸،ص۲۰۳وتاریخ اسلام،ذہبی)

۱۷۳۔باقر مجلسی،جلاء العیون،ص۲۵۲۔

۱۷۴۔امام جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت میں بتایا گیا ہے کہ ایک دن جب امام حسینؓ رسولؐ اللہ کی گود میں کھیل رہے تھے۔حضرت عائشہؓ کی مداخلت پر آپ نے حسینؓ کے بارے میں فرمایا کہ حسینؓ میرے دل کا ثمر اور آنکھوں کا نور ہے۔میری امت یقیناً اسے قتل کر دے گی سو جو شخص شہادت کے بعد اس کی زیارت کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے لیے میرے حجوں میں سے ایک حج کا ثواب لکھ دے گا۔ عائشہ متعجب ہوئیں ایک حج کے برابر؟ فرمایا بلکہ دو حج، بلکہ چار، یہاں تک کہ تربتِ حسینؓ کی ایک زیارت کو اپنے نوّے حج کے برابر قرار دیا۔(ملاحظہ ہو۔باقر مجلسی،جلاء العیون،ص۱۴۹۔)

۱۷۵۔ محمد رضا المظفر،عقائد الامامیہ،قاہرہ۱۹٦۱ھ ص۹۳۔

۱۷٦۔ ابن قولویہ،کامل الزّیارات،ص ص۴۹۔۱۴۷۔

۱۷۷۔ ایک روایت کے مطابق کربلا ایک ایسا مقام ہے جس کی سرشت میں روزِ ازل سے اذیّت لکھ دی گئی تھی۔حضرت آدمؑ جب باغ عدن سے نکالے گئے اور زمین کا چکر لگاتے ہوئے مقامِ کربلا پہنچے تو یہاں ان کا پیر ٹھوکر لگنے سے خون آلودہ ہوگیا۔پوچھا یہ کیا ماجرا ہے؟ ہاتفِ غیبی نے بتایا کہ ''کہ دریں زمین برگزیدۂ من حسین شہید خواہد شد خواستم کہ تو دراذیت واندوہ یااوشریک باشی وخون تو برایں زمین ریختہ شود۔'' پھر اسی مقام پر جب طوفانِ نوحؑ میں حضرت نوحؑ کی کشتی پہنچی تو قریب تھا کہ طلاطم

سے غرق ہوجاتی۔ حضرت نوحؑ کی فریاد پر ان کو بھی قصۂ حسینؑ یزید سے باخبر کیا گیا۔ نوحؑ نے دو مرتبہ یزید پر لعنت کی ''تا کشتی اواز غرق نجات یافت۔'' حضرت ابراہیمؑ کے گھوڑے کو بھی صحرائے کربلا میں حادثہ پیش آیا۔ آپؑ زمین پر آرہے اور آپؑ کے سرِ مبارک سے خون بہنے لگا۔ جبرئیلؑ نازل ہوئے اور کہا کہ یہ مقام کوئی اور جگہ نہیں مقتلِ حسینؑ ہے۔ خدا کا منشاء تھا کہ اس طرح تمہاری بھی ان کے مصائب میں شرکت ہو اور کچھ تمہارا خون بھی اس زمین پر بہے۔ ''خدا خواست کہ تو نیز در بلّیہ با اوموافقت نمائی وخون تو درایں زمین ریختہ شود۔'' حضرت ابراہیمؑ نے یزید پر لعنت بھیجی اس طرح کہ ان کا گھوڑا ہر لعنت پر آمین کہتا جاتا تھا۔ حضرت اسمٰعیل جب ایک بار دریائے فرات کے کنارے اپنی بکریاں چرا رہے تھے۔ بکریاں فرات کا پانی پینے سے انکاری تھیں۔ کوشش بسیار کے بعد جب کامیابی نہ ملی تو حق تعالیٰ کی ایما پر آپ نے بکریوں سے اس کا سبب پوچھا۔ بکریوں کا جواب تھا: ''کہ بما خبر رسیدہ کہ فرزند تو حسین وجگر گوشۂ پیغمبر آخرالزمان دریں زمین بالب تشنہ شہید خواہد شد پس ما بسبب حزن واندوہ برآنحضرت آب نخوردیم وخواستیم کہ در تشنگی بااوموافقت کنیم۔'' اسی طرح مختلف انبیاء کو کربلا میں حادثات پیش آتے رہے یہاں تک کہ حضرت عیسیٰؑ کے سفرِ کربلا میں ایک شیر ان کے قافلے کی راہ میں حائل ہوگیا۔ کہنے لگا کہ جب تک تم قاتلِ حسینؑ پر لعنت نہ کروگے میں تم لوگوں کو صحرا سے باہر جانے نہ دوں گا۔ حضرت عیسیٰؑ کے یہ دریافت کرنے پر کہ قاتل کون ہے؟ شیر نے یہ خبر دی کہ وہ یزید ہے جس پر وحشی جانور اور درندے سب لعنت کرتے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص ص ۵۷-۱۴۶۔

۱۷۸۔ امیر علی، اے شارٹ ہسٹری آف سیرسنز، مطبوعہ ۱۹۲۱، ص ۳۰۳؛ ابن کثیر، ذیل واقعات ۳۵۲، البدایۃ والنہایۃ، ج ۱۱ ص ۲۴۳۔

۱۷۹۔ امام علی الرضا سے یہ روایت منسوب ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ محسن الامین، لوائج الاشجان فی مقتل الامام ابی عبداللہ الحسین، ص ۲۱-۱۲۰۔

۱۸۰۔ بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۸۸۔

۱۸۱۔ کاشفی کی کتاب روضۃ الشہداء صفوی عہد میں اس قدر مقبول ہوئی کہ اس کتاب کو مجلسوں میں پڑھنے اور سننے کے عمل کو روضہ خوانی پر محمول کیا جانے لگا۔ آگے چل کر تعزیہ کے تمثیلی ڈرامے اور شبیہہ کی تشکیل میں روضہ خوانی نے کلیدی رول انجام دیا۔ اسی عہد میں محتشم کاشانی (متوفی ۱۵۸۸ء) کے دوازدہ بند نے بھی بڑی مقبولیت حاصل کی۔ برصغیر ہندوپاک میں انیس ودبیر کے مرثیوں نے عزاء

داری اورنوحہ خوانی کو نئے ادبی جاہ وحشم سے متعارف کرایا۔شریف رضی کے اعلیٰ عربی مرثیہ اور روضۃ الشہداء کی فارسی ابتداء سے لے کر انیس و دبیر کے اردو مرثیوں نے عزاء داری کے سہارے شیعہ ذہن کو جس طرح تشکیل دیا ہے اس میں شعر ہائے ہوش ربا کی طلسماتی کیفیت کو بڑا دخل ہے۔

۱۸۲۔ سترہویں صدی کے صفوی ایران سے پہلے شبیہہ اور تمثیلی ڈراموں کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔کم از کم آلِ بویہ کے زمانے میں اس قسم کی یا اس سے ملتی جلتی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔ ہوسکتا ہے بعد کے زمانے میں اس کی ابتدائی شکلیں متشکل ہوئی ہوں البتہ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ مجلسی کی مجتہدانہ شخصیت کے زیر اثر شبیہہ نے ایک باقاعدہ منظّم روایت کی شکل اختیار کی۔ ملاحظہ کیجئے۔عبدالرضا کاشف الغیتہ،الانوار الحینیة والشعائر الاسلامیة، حصّہ ۲،بمبئی،۲۸-۱۹۲۷ء،ص ۶۷۔

۱۸۳۔ سینہ کوبی اور چہرہ پر تھپر مارنے کا رواج عربوں میں اسلام سے پہلے سے چلا آتا تھا سو آلِ بویہ کے ماتمی جلوسوں میں عورتوں کی پراگندہ لباس اور بکھرے بالوں کے ساتھ شرکت کچھ حیرت انگیز نہ تھی البتہ خونی اور زنجیری ماتم جس سے پشت لہولہان، کمر خمیدہ اور سروں سے ٹپکتے خون کے قطرے متوحش ماحول پیدا کریں اس بدعت کا آغاز شیعہ معاشرے میں انیسویں صدی کی ابتداء سے پہلے نہ ہوا تھا۔کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے زنجیری ماتم کی ابتداء آذربائجان کے علاقے میں ہوئی جہاں سے یہ سفر کرتا ہوا جلد ہی ایران آپہنچا۔شیخ ملّا آغا عابدالدّربندی (متوفیٰ ۱۸۶۸ء) غالباً وہ پہلے شیعہ مجتہد ہیں جنھوں نے انیسویں صدی کے وسط میں تہران میں زنجیری ماتم کی بناڈالی۔ دربندی کی اکسیر العبادات فی اسرار الشهادات میں ایسی بہت سی رسومات کا تذکرہ ملتا ہے جنھیں ثقہ شیعہ علماء عام طور پر رسومِ محرم میں شامل نہیں سمجھتے۔محمد مہدی القزوینی نے بھی اپنی کتاب کشف الحق لغفلة الخلق میں خونی ماتم کی ابتداء انیسویں صدی کی ابتداء میں ان لوگوں کے ہاتھوں بتائی ہے جو بقول ان کے شریعت کا کچھ زیادہ علم نہیں رکھتے تھے۔زنجیری ماتم وسط ایشیاء کی ریاستوں سے ایران پہنچا اور پھر یہاں سے لبنان اور عراق کے علاقوں میں متعارف ہوا۔

۱۸۴۔ بیسویں صدی کے معروف شیعہ مصنف سید محسن الامین العاملی (متوفیٰ ۱۹۵۲ء) نے المجالس الثانیه کے نام سے پانچ جلدوں میں ائمہ آلِ بیت کی شہادت پر کتاب شایع کی تھی جس کی چوتھی جلد میں آپ نے تعزیہ کی بعض رسوم کو شدت سے رد کیا تھا۔ عاملی کی یہ کتاب جلد ہی ایک نظری معرکہ آرائی کا سبب بن گئی۔۱۹۲۸ء میں آپ کو التنزیه لاعمال الشبیه کے نام سے ایک کتابچہ شایع کرنا پڑا جس سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ انحراف خواہ کتنا ہی واضح کیوں نہ ہو اس کی

اصلاح کا کام انتہائی مشکل ہے۔ عاملی کی حمایت میں نجف کے مرجع تقلید سید ابوالحسن الاسفہانی اور بصرہ کے شیعی عالم سید محمد مہدی القزوینی کے علاوہ کوئی اور سامنے نہ آیا۔ اکثریت یا تو خاموش رہی یا ان اصلاحی خیالات کو فتنہ سے تعبیر کرتی رہی۔ حتیٰ کہ محمد حسین کاشف الغیتہ (متوفی ۱۹۵۴ء) اور عبدالحسین شرف الدین (متوفی ۱۹۵۷ء) جیسے باثر علماء نے زنجیری ماتم کی باضابطہ حمایت کی۔ عاملی کا یہ سوال آج بھی علمائے اہلِ تشیع کے لیے ایک بڑا چیلنج ہے کہ اگر علماء واقعی زنجیری ماتم اور اس قبیل کی دوسری رسموں کو مستحب سمجھتے ہیں تو آخر ایسا کیوں ہے کہ آج تک محرم کے جلوس میں طبقۂ علماء کو اپنے سروں کو تلوار سے زخمی کرتے اور پیٹھ کو زنجیر سے لہولہان کرتے نہیں دیکھا گیا؟

۱۸۵۔ رسومِ عاشورہ اور اس کے متعلقات کے من جانب اللہ نہ ہونے کا یہی ثبوت کیا کم ہے کہ مختلف ملکوں اور مختلف عہد میں اس کے مظاہر میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر برصغیرِ ہند و پاک میں نوحہ خوانی، شمشیر زنی اور تعزیہ کے عوامی مظاہر عراق و لبنان و بحرین سے مختلف ہوتے ہیں۔ اکیسویں صدی میں شہادتِ حسینؓ کا مروجہ طریقہ اٹھارہویں صدی سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ تب زنجیری اور خونی ماتم کا رواج نہ تھا اور اسی طرح آلِ بویہ کا عراق، صفوی ایران کے مقابلے میں ماتمِ حسینؓ کا ایک مختلف منظر پیش کرتا تھا کہ تب شبیہہ اور جھانکیوں کی بدعت ظہور پذیر نہ ہوئی تھی۔ کبار شیعہ مؤسسین مثلاً شیخ مفید اور شریف رضی کے ہاں مروجہ ماتم کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ سچ تو یہ ہے کہ ماتمِ حسینؓ کے عہد بہ عہد ارتقاء اور اسے شیعیت کا اصل الاساس قرار دیئے جانے کے سبب متبعین آلِ بیت بڑی حد تک امت گریہ میں تبدیل ہوگئے ہیں۔

۱۸۶۔ ائمہ کی زیارتیں جو اپنے عہد میں سیاسی نقطۂ نظر کی ترویج و اشاعت کا اہم ذریعہ تھیں، ایک عہد گذر جانے کے بعد بے محل ہو کر رہ گئی ہیں۔ مثال کے طور پر مشہور زیارۃ الجامعہ الکبیرۃ جسے ایک معتدل سیاسی روے کا اظہار سمجھا جاتا ہے کہ بارے میں من لا یحضر الفقیہ میں شیخ صدوق نے دسویں امام علی بن محمد الجواد سے منسوب کیا ہے، اس کے بعض جملوں پر ایک سرسری نگاہ ڈالنے سے بھی اس بات کا بآسانی اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان زیارتوں کے پڑھنے والے آج بھی عہدِ عباسی میں جی رہے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے اعداء و غاصبین کے خلاف محبانِ آلِ بیت کی بددعائیں:

السلام علیکم یا اهل بیت النبوة، و موضع الرسالة، و مختلف الملائکة، و مهبط الوحی... فالراغب عنکم مارق، واللازم لکم لاحق، والمقصر فی حقکم زاهق، والحق معکم وفیکم ومنکم والیکم وانتم اهله ومعدنه، ومیراث النبوة عندکم،...

وامـره اليـكـم، من والاكم فقد والى الله، ومن عاداكم فقد عاد الله، ومن احبكـم فقد احب الله، ومن ابغضكم فقد ابغض الله... من اتاكم نجا، ومن لم ياتكم هلك، الى اللـه تـدعـون، وعـليه تدلون، وبه تومنون، وله تسلمون، وبامره تعملون، والى سبيله تـرشـدون، وبـقـولـه تـحـكـمون، سعد من والاكم، وهلك من عاداكم، وخاب من جحدكم، وضل من فارقكم، وفاز من تمسك بكم، وآمن من لجا اليكم، وسلم من صـدقـكـم، وهـدى مـن اعتـصـم بكم، من أتبعكم فالجنة ماواه، ومن خالفكم فالنار مثـواه، ومـن جـحدكم كافر، ومن حاربكم مشرك، ومن رد عليكم فى اسفل درك من الجحيم، اشهد ان هذا سابق لكم فيما مضى، وجار لكم فيما بقى، وان أرواحكم ونوركم وطينتكم واحدة... أشهد الله واشهدكم انى مومن بكم وبما امنتم به، كافر بـعـدوكـم وبـمـا كـفـرتـم بـه، مستبـصر بشانكم و بضلالة من خالفكم، موال لكم ولاوليائكم، مبغض لاعدائكم ومعادٍلهم، سلم لمن سالمكم، وحرب لمن حاربكم، مـحـقـق لـمـا حـققتم، مبطل لما ابطلتم، مطيع لكم، عارف بحقكم، مقر بفضلكم، مـحتـمـل لعلمكم، محتجب بذمتكم، معترف بكم... فمعكم معكم لا مع غيركم، امـنـت بـكـم وتـوليـت اخـركـم بـمـا توليت به اوّلكم، وبرئت الى الله عزوجل من اعـدائـكـم ومـن الجبت والطاغوت والشياطين وحزبهم الظالمين لكم، الجاحدين لـحـقـكـم، والـمـارقين من ولايتكم، والغاصبين لارثكم الشاكين فيكم المنحرفين عـنـكـم، ومن كل وليجة دونكم وكل مطاع سواكم، ومن الأئمة الذين يدعون الى الـنـار، فثبتـنـى الـلـه ابـداً مـا حييـت عـلـى مـوالاتكم و محبتكم و دينكم، ووفقنى لطاعتكم۔

(زيارة الجامعة الكبيرة)

۱۸۷۔ محمد بن علی ابن بابویہ، من لا یحضروہ الفقیہ، ۴ مجلدات، قم، ۱۴۰۴ھ، ج۱، ص۱۸۸۔
۱۸۸۔ محمد بن محمد النعمان المفید، المقنع، قم، ۱۴۱۱ھ، ص۱۰۰۔
۱۸۹۔ علی بن الحسین الشریف المرتضٰی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱، ص۳۹۔
۱۹۰۔ طوسی، النہایۃ فی مجرد الفقہ والفتاویٰ، قم، ص۶۹۔
۱۹۱۔ طوسی، المبسوط فی فقہ الامامیہ، ۸ مجلدات، تہران، ۱۳۸۷ھ، ج۱، ص۹۹۔

۱۹۲۔ الحسن بن یوسف بن علی الحلّی ،نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام، ۲مجلدات،قم،۱۴۱۰ء،ج۱، ص۴۱۲۔

۱۹۳۔ مفوضہ اہل غلو کا وہ فرقہ ہے جس کا عقیدہ ہے کہ خدا نے کائنات کی تخلیق کے بعد کارِ جہاں بانی کی تمام تر ذمہ داری رسولؐ اور ائمہ کو سونپ دی۔ شیخ صدوق اور الشہید الاول دونوں اذان میں ولایت علیؑ کے اضافے کو اسی قسم کی غلوِ فکری سے تعبیر کرتے ہیں جو مفوضہ کا شعار رہا ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ محمد بن جمال الدین المکّی العاملی، اللمع الدمشقیة ، ۱۰مجلدات،اصفہان،۱۳۹۸ء،ج۱،ص ۵۷۳۔

۱۹۴۔ الشہید الثانی، روضة الجنان فی شرح ارشاد الاذهان، ۱۹۸٦ء،ج۱،ص۲۴۲۔

۱۹۵۔ محولہ۔ استاذی،کلمات ص ۳۸۵۔

۱۹٦۔ المقدس الاردابیلی،مجمع الفاده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم،۱۴۰۳ء،ج۲، ص۱۸۱۔

۱۹۷۔ محمد تقی مجلسی (متوفی ۱۰۷۰ھ) وہ پہلے شیعی فقیہ ہیں جنھوں نے اپنی کتاب روضة المتقین میں ولایت علیؑ کو اذان کا حصّہ بنانے کی اجازت دی۔ انھوں نے شیخ صدوق کی دلیل کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ کسی عمل کا مفوضہ یا سنیوں میں رواج ہونا اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ حقیقت یقیناً اس کے برعکس پائی جائے گی۔ انھوں نے اس اندیشے کا بھی اظہار کیا کہ بہت سی روایتیں تقیہ کے سبب شیعی عمل کا جز نہ بن سکیں جس میں حیّ علیٰ خیر العمل کا مسئلہ بھی شامل ہے۔ رہی یہ بات کہ عملِ پیغمبر پر کسی اضافے کو مفوضہ ہونے کی بنیاد قرار دے ڈالا جائے تو اس بنیاد پر تمام اہل تشیع بشمول الصدوق اور ان کے استاد مفوضہ قرار پائیں گے۔

۱۹۸۔ روایتوں کی کمیابی کے سبب اگر ابن بابویہ اور طوسی اذان میں ولایتِ علیؑ کی شمولیت کے قائل نہیں تو یہی بات باقر مجلسی کے ہاں اثباتِ وجوب کی دلالت سمجھی گئی۔ کہ ان کے نزدیک کم پایا جانا بھی گویا پائے جانے کی دلیل تھی۔ مجلسی نے طبرسی کی الاحتجاج میں پائی جانے والی ایک روایت کو اپنے حق میں استعمال کیا۔ القاسم بن معاویہ کی ایک روایت کے مطابق انھوں نے جب جعفر الصادق سے اس خیال کا اظہار کیا کہ بعض لوگ واقعۂ معراج کے بیان میں یہ کہتے ہیں کہ جب رسولؐ اللہ عرش پر تشریف لے گئے تو انھوں نے وہاں لا الٰہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کے ساتھ ابوبکرؓ کا نام بھی لکھا دیکھا۔ اس کے جواب میں الصادق نے کہا سبحان اللہ ان لوگوں نے ہر چیز میں تبدیلی کر ڈالی کہ جب اللہ

سبحانہٗ وتعالیٰ نے عرش کی تخلیق کی تو اس نے اس پر لاالٰہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کے ساتھ امیر المؤمنین علیؓ کا نام بھی لکھ دیا۔ سو جو شخص کلمۂ شہادت پڑھے اسے چاہئے کہ اس میں علیؓ کا ذکر بھی شامل کرے۔ گوکہ طبرسی کی یہ روایت فنّی اعتبار سے قابلِ اعتناء نہیں کہ اس کی حیثیت مرسل کی ہے۔ طبرسی جو چھٹی صدی ہجری کے مصنف ہیں وہ یہ نہیں بتاتے کہ انھیں یہ روایت کہاں سے ملی اور یہ کہ آخر کیا وجہ تھی کہ اس کا ذکر ابن بابویہ، شریف مرتضیٰ اور کلینی کی تصنیفات میں نہیں پایا جاتا۔ ایک مجتہد اور فقیہ کے نقطۂ نظر سے تو باقر مجلسی کے لیے اس بات کا کوئی علمی جواز نہ تھا کہ وہ ایک ایسی مرسل روایت کو اپنے اجتہاد کی بنیاد بناتے لیکن فقیہ جب کسی عمل کے جواز کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس کی لغت ہائے حجازی میں ایسے مصطلحات کی کمی نہیں ہوتی جس کے ذریعے عدمِ جواز پر وجوب و اثبات کا فتویٰ دیا جا سکے۔ شیعہ فقہاء کی وہ تاویلات جو اس مرسل روایت کو قبولیت کا شرف بخشتی ہیں بنیادی طور پر اس خیال سے عبارت ہے کہ جس طرح سنّی حلقہ میں فضائل کی کمزور روایتیں قابلِ قبول سمجھی جاتی ہیں اسی طرح شیعہ علماء مستحبات کی روایتوں کو قاعدہ التسامح فی ادلّہ السنن کے حوالے سے استناد اور جواز بخشنے کے قائل ہیں۔ بلکہ مَن بلغہٗ قبیل کی روایتوں کے بارے میں تو یہ خیال بھی پایا جاتا ہے کہ جو شخص نیک نیتی سے رسولؐ اللہ کی کسی ایسی روایت پر عمل کرے گا تو اسے اس عمل کا اجر ملے گا۔ خواہ رسولؐ اللہ نے فی الواقع یہ بات نہ کہی ہو۔ گویا جس طرح محدثینِ اہلِ سنت کسی غیر معروف روایت کو تفویض کی شان عطا ہو جانے کے سبب تلقی بالقبول کے حوالے سے مستند سمجھتے ہیں اسی طرح اہلِ تشیع کے فقہاء ضرورتِ فقہی کے سبب التسامح کے سہارے غیر مستند اور غیر معروف روایتوں کو استناد کا درجہ عطا کر دیتے ہیں۔ اذان میں ولایت علیؓ کی شمولیت اس حیلِ فقہی کی ایک بیّن مثال ہے۔

۱۹۹۔ الطبرسی، مجمع، حصہ ۳۔۴، ص ۵۲۔۵۳۔

۲۰۰۔ اموی اور عباسی خانوادوں سے علوی خاندان مختلف عہد میں مختلف سطحوں پر قرابت داریوں میں منسلک رہا۔ مثال کے طور پر حضرت علیؓ کی ایک صاحبزادی خلیفہ عبدالملک بن مروان کی زوجیت میں تھیں۔ دوسری صاحبزادی رملہ کا نکاح معاویہ بن مروان سے ہوا تھا۔ زید بن حسن کی صاحبزادی نفیسہ بعض روایتوں کے مطابق ولید بن عبدالملک سے رشتۂ ازدواج میں منسلک تھیں۔ کتاب نسب قریش کی تصریح کے مطابق حضرت حسنؓ کی پوتی زینب بنت حسن مثنیٰ بھی ولید بن عبدالملک کی زوجیت میں آئی تھیں۔ سکینہ بنت حسین کی بیٹی ربیحہ عباس بن ولید بن عبدالملک کی زوجیت میں تھیں۔ فاطمہ بنت محمد بن حسن مثنیٰ کی شادی ابوبکر بن عبدالملک بن مروان سے ہوئی تھی۔ حمادہ بنت

حسن مثنیٰ بھی مروانی خاندان میں اسمٰعیل بن عبدالملک سے بیاہی گئی تھیں۔ یہ تھا اموی علوی خاندان کی باہمی قرابت داری کا معاملہ۔

عباسی خاندان میں بھی ان کے باہمی رشتے اسی طرح مربوط ومنسلک تھے۔ زید بن علی بن حسین کے چھوٹے بیٹے محمد کی صاحبزادی عباسی خلیفہ محمد المہدی کی زوجیت میں تھیں۔ امام علی الرضا خلیفہ مامون الرشید کے داماد تھے۔ علی الرضا کی جواں سال موت کے باعث ان کے بیٹے محمد اور پھر ان کے بیٹے علی عباسی خلفاء کی آغوش میں پلے بڑھے جو اثنا عشری شیعوں کے ہاں ائمہ منصوص کے مقام پر فائز ہیں۔ حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب کی بیٹی ام کلثوم سے عباسی خلیفہ عبداللہ السفّاح کی شادی تھی اور خود حسن بن زید خلیفہ منصور کے عہد میں پانچ سال تک مدینہ کے گورنر رہے تھے۔ (طبری)

۲۰۱۔ ابن شہر آشوب نے اپنی کتاب مناقب آل ابی طالب (نجف، ۱۹۵۶، ص ۳۹۰۱) میں الصادق کے سلسلے میں مالک بن انسؒ کا یہ قول نقل کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفرؒ بن محمد سے بہتر، دانا اور متقی شخص نہیں دیکھا۔ امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایسا ہی ایک قول نقل کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفرؒ جیسا صاحب علم فقیہ کسی اور کو نہیں پایا۔ ملاحظہ ہو۔ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد، ۱۹۵۶، ج ۱، ص ۱۶۶۔

۲۰۲۔ الکشّی نے اخبار معرفۃ الرجال میں یحییٰ بن عبدالحمید الحمّانی کا یہ قول نقل کیا کہ بعض لوگ جو جعفر الصادقؒ کی روایتوں کی صحت کے شاکی تھے تو اس کی وجہ یہ تھی، جیسا کہ انھوں نے شریک کو بتایا جعفر بن محمد ایک نیک دل خدا ترس انسان تھے لیکن ان کے ملاقاتیوں اور سماعت کرنے والوں میں بعض کم فہم اور جاہل راوی بھی ہوتے جو یا تو اپنی کم فہمی کے سبب یا چند پیسوں اور کھانے کی لالچ میں جعفرؒ سے غلط اور جھوٹی روایتیں منسوب کر ڈالتے۔ ملاحظہ کیجیے۔ الکشّی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰، ص ۳۲۴۔

۲۰۳۔ کوفہ کے علمی حلقوں میں زرارہ بن عیان کو الباقرؒ اور الصادقؒ کے معتبر نمائندے کے طور دیکھا جاتا تھا۔ وہ الباقرؒ کی سند پر بعض ایسی روایتیں نقل کرتے جن سے الصادقؒ کو اتفاق نہ تھا۔ روایتوں میں آتا ہے کہ الباقرؒ کی بعض روایتوں پر جب الصادقؒ کی طرف سے تنبیہ وارد ہوئی تو انھوں نے اپنی اصلاح کے بجائے الصادقؒ کو کم فہمی کا طعنہ دے ڈالا۔ کہا جاتا ہے کہ زیاد بن ابی ہلال نے استطاعت کے مسئلہ پر زرارہ کے بیان کردہ الباقرؒ کی روایت کی تصدیق کے لیے مدینہ کے ایک سفر میں الصادقؒ کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا تو الصادقؒ نے اس روایت کی تصدیق سے انکار کر دیا۔ کوفہ واپسی پر جب زیاد نے زرارہ سے ساری روداد بتائی تو وہ اپنے موقف کی تصحیح پر آمادہ نہ ہوئے اور اس بات پر اصرار جاری

رکھا کہ انھوں نے الباقرؒ سے ایسا ہی سنا تھا۔ اسی قبیل کا ایک واقعہ الحکم بن عتیبہ کی روایت کا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ الباقرؒ نے حج کے موقع پر مزدلفہ پہنچنے سے پہلے نماز مغرب کی ادائیگی کی تلقین کی تھی۔ الصادقؒ نے زرارہ سے اس روایت کی صحت کا انکار کیا لیکن زرارہ اپنے موقف پر ڈٹے رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ الحکم کی یہ روایت غلط نہیں ہو سکتی۔ ملاحظہ کیجیے الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰، ص ۱۴۷–۱۶۵۔

زرارہ کے علاوہ کوفہ میں محمد بن مسلم، برید بن محمد العجلی اور اسمٰعیل بن جابر الجوفی جیسے رواۃِ آلِ بیت بھی موجود تھے جو جعفر الصادقؒ کی تنبیہات کو کسی طرح خاطر میں نہ لاتے تھے۔ ایک طرف ان کوفی روایوں کا جعفر الصادقؒ سے بے اعتنائی کا یہ حال تھا دوسری طرف کوفہ کی مسجدوں میں کوئی نو سو ایسے راوی تھے جن کا کل سرمایہ جعفر الصادقؒ کی روایتیں تھیں۔ الصادقؒ کے لیے مدینہ میں رہ کر کوفہ میں بیان ہونے والی روایتوں پر کنٹرول رکھنا مشکل تھا۔ طوسی نے الصادقؒ سے روایت کرنے والے تین ہزار راویوں کی جو فہرست ترتیب دی ہے اس میں اسّی فیصد لوگوں کا تعلق کوفہ سے ہے جو اپنے ناموں کے ساتھ الکوفی کی نسبت استعمال کرتے ہیں۔ جعفر الصّادقؒ کے کوفہ سے دوری کے سبب رواۃِ آلِ بیت کسی علمی اور تجزیاتی منہج سے دور جا پڑے۔ گوکہ بعض روایتوں سے الصّادقؒ کے سفرِ کوفہ اور حیرہ کا احتمال ہوتا ہے اور بعض روایتیں ان کے عراق میں مختصر قیام کا تذکرہ بھی کرتی ہیں۔ ان روایتوں کی صحت اگر تسلیم کر بھی لی جائے جب بھی زرارہ جیسے رواۃ کی موجودگی میں جعفر الصّادقؒ کا سفر یا مختصر قیام کچھ زیادہ مؤثر نہیں ہو سکتا تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔ الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰، ص ۳۲۶–۳۷۶: ابن شہر آشوب، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۹۵۶، ص ۱۶۶، ۳۶۳۔

۲۰۴۔ آلِ بیت کا حوالہ الباقرؒ اور الصّادقؒ کے لیے مسلسل وجہ آزمائش بنا رہا۔ طالع آزماؤں کے لیے اس نسبت میں مقصد برابری کا خاصا امکان موجود تھا۔ بیان بن سمعان ان لوگوں میں تھے جن سے باقرؒ اپنی لاتعلقی کا اظہار کرتے لیکن انھیں خود اس تعلق پر اصرار تھا۔ بعض روایتیں بتاتی ہیں کہ وہ جعفر الصّادقؒ یا نفسِ ذکیہ کے نام پر بغاوت منظّم کرنا چاہتے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بیان نے ابوہاشم کی موت کے بعد باقرؒ کو ایک مکتوب میں یہ لکھا تھا کہ وہ ان کی نبوت پر ایمان لے آئیں۔ اسی قبیل کا ایک دوسرا گروپ عبداللہ بن الحرب کا تھا جو رسولؐ اور ائمہ آلِ بیت میں روحِ خدائی کے حلول کا قائل تھا۔ المغیرہ بن سعید العجلی تو خود کو الباقرؒ کا وصی بتاتے تھے جن کی وفات کے بعد اس نے منصبِ نبوت اور امامت کا دعویٰ بھی کر ڈالا۔ کوفہ کا ایک باشندہ ابومنصور العجلی جو خود کو اولاً باقرؒ کا وصی بتاتا تھا

اس نے معراج کا دعویٰ کیا جہاں بقول اس کے اسے نبوت سے سرفراز کیا گیا۔ تفضیل ومناقب کی روایتوں کے پیدا کردہ ماحول میں الباقرؒ اور ان کے صاحبزادے جعفرالصادقؒ پر یہ اضافی ذمہ داری آپڑی تھی کہ وہ ان غلاۃ کی مسلسل نکیر کرتے رہیں۔

۲۰۵۔ محدث اور مفہم کی روایتوں نے جبرئیل کی آمد کا دروازہ کھلا رکھا ہے۔ الکافی میں محدث کے روایتوں کے علاوہ امام رضا کے سلسلے میں مفہم کی روایت بھی منقول ہے۔

۲۰۶۔ شیعی روایت الکساء جس کا مقصد آلِ فاطمہ کی نسلی برتری پر دلیل لانا ہے اس کے مقابلے میں عباسی حلقوں نے یہ حدیث وضع کر رکھی ہے۔

"انه صلى الله عليه وسلم اشتمل على العباس وبنيه بملائة ثم قال! يارَبّ هذا عمى وصفوابى وهولاء اهل بيتى فاسترهم من النار كسترى اياهم بملاء تى هذه، قال فأمنت أسكفة الباب وحوائط البيت فقال آمين" (بهيقى دلائل النبوة، ٧١ / ٦)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عباسؓ اور ان کے بیٹیوں کو چادر سے ڈھانپ لیا اور فرمایا: اے پروردگار یہ میرے چچا ہیں۔ میرے باپ کی مانند ہیں اور یہ لوگ میرے اہل ہیں ان کو جہنم سے اسی طرح بچائیو جیسے میں نے انھیں اپنی چادر سے ڈھانپ رکھا ہے۔ پس گھر کے دروازوں اور دیواروں سے آمین کی آوازیں آئیں پھر آپ نے بھی آمین کہا۔

ایک دوسری روایت میں رسولؐ اللہ سے روایت منسوب کی گئی کہ آپ نے فرمایا:

يا على ان اللـه قد غفرلك ولذرّيتك وولدك ولاهلك ولشيعتك ولمحبى شيعتك فابشرفانك الانزع البطين (منبع الفوائد الهيثمى)

اے علیؓ! اللہ تعالیٰ نے تمہاری وتمہاری ذریت کی، تمہاری اولاد کی، تمہاری اہل کی، تمہارے شیعوں کی اور تمہارے شیعوں سے محبت رکھنے والوں سب کی مغفرت کردی کیونکہ تم عظیم ہو۔

ان روایتوں کا مقصد اگر ایک طرف نسلی تعلق کو وجہِ نجات بتانا تھا تو دوسری طرف ایسی روایتیں بھی وجود میں آئیں جو امت کو طالبیوں کی غیر مشروط اتباع کی دعوت دیتی تھیں مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے۔

حرمت الجنة على من ظلم اهل بيتى و آذانى فى عترتى ومن اصطنع صنيعة الى أحد من ولد عبدالمطلب ولم يجازه عليها فأنا أجازيه عليها اذا لقينى يوم القيامة (تفسير القرطبى، ج١٦، ص٢١، الثعلبى، ج٨، ص٣١٢، الكشاف، ج٤، ص٢١٩)

حرام کردی گئی ہے جنت اُس شخص پر جس نے میرے اہل بیت پر ظلم کیا اور جس نے میری عترت کو

ایذادی اور جس نے عبدالمطلب کی اولاد میں سے کسی کے ساتھ بھی کوئی حسن سلوک کیا ہو اور اس کا بدلہ نہ پایا تو بدلہ میں دوں گا جب قیامت کے دن مجھ سے ملے گا۔

۲۰۷۔ عیون اخبار الرضا میں جعفر الصادقؓ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جو شخص ہماری مدح میں ایک مصرعہ تخلیق کرتا ہے تو اللہ اس کے بدلے جنت میں ایک گھر تعمیر کر دیتا ہے۔ ابن قولویہ نے ابو ہارون المکفوف کی ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک بار وہ جعفر الصادقؓ کی خدمت میں مرثیۂ حسینؓ پیش کر رہے تھے۔ کہتے ہیں کہ میں پڑھتا جاتا اور وہ روتے جاتے۔ فرمایا تم جس طرح پڑھ رہے تھے پڑھتے رہو یہاں تک کہ مرقدِ حسینؓ کا تذکرہ آ گیا۔ میں نے دوسرا مرثیہ پیش کیا وہ پھر شدتِ غم سے رونے لگے خاتمہ پر فرمایا ابو ہارون جو کوئی بھی حسینؓ کے لیے شعر کہتا ہے اور اپنے ساتھ ساتھ دوسروں کو بھی رلاتا ہے جنت اس کے لیے لکھ دی گئی ہے۔ (رونے اور رلانے والے دونوں کے لیے)۔

۲۰۸۔ ابوبکر صدیقؓ کی سند پر ابن حجر نے صوائق محرقہ میں یہ روایت نقل کی ہے۔ لایجوز احد الصراط الا من کتب له علیؓ الجواز۔(الصوائق،ص۱۲۶؛ القندوزی الحنفی، الینابع ج۲،ص۱۱۰؛ المحب الطبری، الذخائر،ص۷۱)۔

۲۰۹۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے والد ابوبکر صدیقؓ سے ایک مرتبہ پوچھا یا ابت انی اریٰ یکثر نظر الیٰ وجه علیؓ۔ جس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول ؐاللہ سے سنا ہے۔ النظر الیٰ وجه علیؓ عبادہ۔ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج۴۲، ص۳۵۵۔

۲۱۰۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ ذکر علیؓ عبادة، فردوس الاخبار للدیلمی، ج۲، ص۲۹۷۴۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت جو ابن مسعود سے منقول ہے بتاتی ہے کہ آلِ محمدؐ سے ایک دن محبت کرنا سال بھر کی عبادت سے بڑھ کر ہے اور یہ کہ جسے اس حالت میں موت آ جائے جنت اس کے لئے واجب ہو گئی: حب آل محمد یوماً خیر من عبادة سنة و من مات علیه دخل الجنة۔(دیلمی ۲/ ۱۴۲؛ نور الأبصار ص۱۲۷)

۲۱۱۔ مشہور شیعی عالم شہید مرتضیٰ مطہری نے ذاکروں کی مبالغہ آرائی کی سخت نکیر کی ہے۔ انھوں نے روضة الشهداء اور اسرار الشهادة کو خاص تنقید کا ہدف بنایا ہے۔

حاجی نوری کی کتاب لؤلؤ و مرجان میں مذکور حضرت فضل بن عباس کے اس واقعے کو بھی انھوں نے بے اصل بتایا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ صفین کی جنگ میں فضل بن عباس نے ایک شخص کو ہوا میں

اچھال دیا، پھر یکے بعد دیگرے وہ اسّی[۸۰] لوگوں کو آسمان میں اسی طرح پھینکتے رہے کہ جب آخری آدمی ہوا میں پھینکا گیا تو اس وقت تک پہلا آدمی واپس نہ گرا تھا۔ پھر وہ تلوار سونت کر اس طرح کھڑے ہو گئے کہ گرنے والے گرتے رہے اور ان کی تلوار سے دو دو ٹکرے ہوتے رہے۔

اسی قسم کا ایک اور واقعہ انھوں نے جنگِ خیبر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ جس سے اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ذاکروں نے تاریخ کا کیسا دلچسپ بیان ہم تک پہونچایا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؑ نے جب مرحب کے خلاف اپنی تلوار نکالی تو خطرہ ہوا کہ مرحب کو قتل کرتی ہوئی اگر وہ تلوار زمین سے آ لگی تو ایسا نہ ہو کہ زمین کے بھی دو ٹکرے ہو جائیں۔ سو خدا نے جبرئیلؑ کو فی الفور روانہ کیا تا کہ زمین کی حفاظت ہو سکے۔ علیؑ کی تلوار مرحب کو اس زناٹے کے ساتھ دو ٹکرے کر گئی کہ اسے کچھ سمجھ نہ آیا کہ ہوا کیا۔ کہنے لگا! اے علیؑ کہاں گیا تمہارا فن سپہ گری جس پر تم نازاں تھے۔ آپ نے فرمایا! ذرا خود کو حرکت دے کر دیکھ۔ جوں ہی مرحب نے حرکت کی اس کے جسم کا ایک حصّہ گھوڑے کی ایک طرف اور دوسرا دوسری جانب گر گیا۔ اس وار کو آگے بڑھنے سے روکنے میں جبرئیلؑ کے پر بھی زخمی ہو گئے اور وہ اس روایت کے مطابق چالیس دنوں تک پرواز سے قاصر رہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے:

Murtaza Mutahhari, Ashura- History and Popular Legend, tr. from the Persian by Ali Quli Qarai, *Al-Tawhid*, vol. XIII, No. 3 (Fall 1996)

۲۱۲۔ مرثیہ گو شعراء ہوں یا مجلسِ عزاء کے ذاکر اور نوحہ خواں، ان لوگوں نے تفصیلِ علیؑ اور مظلومیتِ شہداءِ کربلا کے بیان میں غیر معمولی ذہنی زرخیزی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کے مبالغہ آمیز مگر دلچسپ بیانات ہمارے تاریخی شعور کی سخت پامالی کا سبب بنے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہاں ایک مشہور شیعہ ذاکر محسن نقوی کے ایک خطبہ کی ٹرانسکرپٹ نقل کرتے ہیں تا کہ یہ اندازہ ہو سکے کہ مذہبی مجالس میں جہاں محبانِ آلِ بیت خشوع وخضوع و دینی جذبے کے ساتھ شریک ہوتے ہیں وہاں انھیں کس قسم کی روحانی غذا اور تاریخی مواد فراہم کیا جاتا ہے:

فرماتے ہیں سنتے ہو مجاہدو جنگ پر چلنا ہے۔ یا رسولؐ اللہ پھر جنگ؟ یہ کیا شوق ہے کہ روز جنگ۔ سرکار فرماتے ہیں پوچھو تو سہی ملے گا کیا اس جنگ سے؟ کہتے ہیں فرمائیں! سرکار کہتے ہیں جو اس جنگ میں چلے گا ایک ایک مجاہد کو ایک ایک من سونا ملے گا (ایک دوسرے کو دیکھنے لگے) ایک ایک من؟ سرکار کہتے ہیں دو دو من چاندی ملے گی۔ کہتے ہیں ہے کہاں جنگ؟ فرماتے ہیں چار چار اونٹ

کھجوروں کے ہر مجاہد لے کر آئے گا۔ کہتے ہیں کیوں نہ ابھی چلیں۔ پیغمبر فرماتے ہیں ابھی چلتے ہیں، کل چلیں گے۔ ٹھیک ہے سرکار آپس میں کہتے ہیں لڑے گا تو وہی جو لڑتا ہوتا ہے نا۔ یہ مال مل جائے، برا تو نہیں سرکار کل کس وقت آجائیں کہتے ہیں کل اسی وقت آجانا۔ صبح صبح آ گئے۔ حضور چلنا نہیں، سامان لے کے، سرکار کہتے ہیں چلو۔ یاعلی! تو نے نہیں جانا۔ (ایک دوسرے سے کہتے ہیں مذاق کرتے ہیں آپس میں بھائی) علی اور نہ جائے، کیسے نہ جائے، علی تو جائے گا۔

یاعلی تو نے نہیں جانا۔ اچھا یا رسولؐ اللہ نہیں جاتا۔ کہتے ہیں مولیٰ! علی یہ کھڑا ہے۔ سرکار کہتے ہیں اسے نہیں جانا، ہمیں چلنا ہے۔ مولیٰ یہ لڑے گا نہیں؟ وہ سارا سونا چاندی کون لائے گا۔ سرکار کہتے ہیں! جو لڑے گا۔ ایک دوسرے سے کہنے لگے: اللہ کرے یہ راستے میں علی کو بلا لیں۔ راستے میں جہاں بھی رات پڑے چھ سات آ کر بیٹھ جاتے۔ علی آ رہا ہے یا نہیں ویسے؟ سرکار کہتے ہیں: علی نے کوئی نہیں آنا چلو۔ آ گئے خیبر میں۔ پہلی رات آئی۔ سرکار کہتے ہیں: کون جائے گا کل جس کو رسول دیکھے؟ کہتے ہیں سرکار یہ جو بیٹھا ہے، میں نے راستے میں دیکھا دلیر بڑا ہے۔ سرکار نے کہا اپنے بارے میں کیا خیال ہے؟ حضور مجھے تو آپ جانتے ہیں نا میرا باپ تو، ساری زندگی میں ایک دفعہ میں نے تلوار اٹھائی تھی اس نے مجھے ایسا جھڑکا تھا۔ سرکار ویسے علیؑ کب آئے گا؟ سرکار کہتے ہیں کل کون جائے گا؟ تمہیں جانا ہے۔ ٹھیک ہے سرکار جائیں گے۔ دوسرے سے کہتے ہیں۔ میرے گھر پیغام بھجوا دینا میں جنگ پر لڑنے گیا تھا واپس نہیں آیا باقی سب خیریت ہے......۔ وہ جاتا باقی سارے زمین پر اپنے اپنے گھر کو جانے والے راستوں کے نقشے یہاں سے نہیں یہاں سے علم لیتا جاتا خیبر میں ساتویں قلع پر چھوٹا سا جھروکا کھڑکی تھی جسے قلعہ قابوس کہتے تھے اس پر بیٹھتا تھا مرحب وہاں سے جھانک کر دیکھتا مجاہد کو۔ کہتا میں آؤں مجاہد کہتا تھا میں جاؤں انتالیسویں دن کے تھکے ہوئے نحیف نزار نڈھال شرمسار سورج نے رسول مقدس کی فوج کے آخری خود ساختہ مجاہد کو بے ساختہ میدان سے واپس آتے دیکھ کر خدا ساختہ سورج نے شرم سے شفق کے دریا میں غوطہ لگایا خیبر میں شام ہوگئی۔ مسند اقتدار کے سگ دہن دریدہ مرحب نے اپنے فوجیوں کو بلا کر کہا انتالیس دن گزر گئے باقی ایک کل کا دن ہے رسول نے چالیس دن کا وعدہ کیا تھا جو انتالیس دن نہ ہوا وہی کل بھی ہوگا۔ ایسا کرو عرب کی فاحشہ عورتوں کو بلا کے قلعہ قابوس کی چوٹیوں پر بٹھا کر ان سے کہو رسالت کی توہین کے گیت گائیں۔ جب رسالت کی توہین کا پہلا گیت کافرہ عورتوں نے گایا۔ کبھی پریشان نہ ہونے والا رسول پریشان ہوا۔ آواز آئی سلمان کہا جی مکمل ایمان ہمارے لیے مصلیٰ عبادت بچھاؤ۔ سلمان نے مصلیٰ عبادت بچھایا۔ اللہ کے

رسولؐ نے دو رکعت نماز حاجات پڑھیں دونوں ہاتھ بلند کر کے کہا بارالہا، بارالہا، بارالہا، بارالہا میں نہ کہتا تھا اسے ساتھ لے جاؤں تو نے کہا اسے مدینے میں رہنے دے۔ رسول کہتے ہیں اسے چھوڑ آیا ہوں۔ انھیں چھیڑ بیٹھا ہوں۔ یہ گیت میں ایسے گیت سننے کا عادی نہیں۔ یاد رکھ اگر آج کی رات تو نے میرا حقیقی ناصر نہ بھیجا کل میں محمد خود تلوار لے کر میدان میں نکل آؤں گا اور یہ بھی یاد رکھ کہ جو زخم مجھے آئیں گے۔ مجھے نہیں آئیں گے تجھے آئیں گے۔ آہاہاہا۔ سلمان کہتے ہیں میں نے دیکھا خیبر کی سرزمین کا ذرہ اڑ اڑ کے ہوا کے دوش پر سوار ہو ہو کے مدینے کی جانب رواں ہوا، حاجیوں کے قافلے کی طرح۔ ہر ذرہ زبان بن گیا تھا۔ ہر زبان پر ایک ورد تھا: ناد علی یا مظهر العجائب ......
رسولؐ کہتا رہا آخر میں کائنات کے اللہ نے جو ورد بتایا رسولؐ نے مصلیٰ عبادت سمیٹا۔ کائنات کا رسولؐ اٹھا۔ آواز آئی سلمان تو نے سنا میں نے کیا کہا۔ میں نے کہا یہ بھی سن رہا جو اس نے کہا وہ بھی سن لیا، کہا کیا سنا، کہا بلا علی کو، کہا آؤ بلاتے ہیں۔ رسولؐ نے سلمان کو ساتھ لیا۔ ساتھ لے کے ایک ٹیلہ کے کونے پہ آئے۔ آواز آئی: سلمان میں آج علیؑ کو چاروں رشتوں سے بلاؤں گا۔ میں رسولؐ ہوں علیؑ امام ہے۔ میں نبیؐ ہوں علیؑ وصی ہے۔ میں محبّ ہوں علیؑ محبوب ہے۔ میں مشکل میں ہوں علیؑ مشکل کشا ہے۔

Source: http://www.youtube.com/watch?v=nr7De4Qh9Vs
http://www.youtube.com/watch?v=VonPFCsASXQ&feature=related

اسلام کا اسماعیلی قالب

۲۱۳۔ عہد اموی کے بیشتر خروج کی طرح عہد عباسی کی بغاوتیں بھی نظام وقت کے سلسلے میں سخت مایوسی کے سبب پیدا ہوئی تھیں۔ مثال کے طور پر بغاوت زنج کو لیجیے جہاں سیاہ فام غلام نظامِ وقت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ البتہ بغاوتوں کی کامیابی اس وقت تک مشکوک سمجھی جاتی جب تک کہ اس قسم کی تحریکوں کو آلِ بیت کا کندھا نہ مل جائے۔ اسمٰعیلیوں کی دعوت کی غیر معمولی وسعت اور کامیابی کا یہی سبب تھا کہ وہ عباسی حکومت کے خلاف ائمہ آلِ بیت کے سلسلے سے ایک قائم کے ظہور کی بشارت دیتے تھے جو ان کے مطابق جلد ہی ایک نئے مبنی بر انصاف سیاسی نظام کی داغ بیل رکھے گا۔ گویا ابتداء سے ہی اپنے پُر اسرار طریقۂ تبلیغ اور پوشیدہ عقائد کے سبب اسمٰعیلی تحریک نظامِ وقت سے نالاں، بے چین اور مضطرب نفوس کے لیے ایک زیر زمین تحریک کی حیثیت اختیار کر گئی تھی۔
۲۱۴۔ ابتداً عباسی دعوت اس خیال سے غذا حاصل کرتی تھی کہ ان کے بزرگ محمد بن علی کو ابو ہاشم نے دعوتِ

آلِ بیت کی کمان سونپ دی تھی۔ محمد بن علی کے صاحبزادے نے ۱۲۵ھ میں اپنے والد کے انتقال کے بعد امام المسلمین کی حیثیت سے خفیہ طریقہ سے اپنی دعوت کو منظّم کیا۔ بارہ نقباء پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس نے خراسان کے علاقوں کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا۔ کہا جاتا ہے کہ محمد بن علی جب تک زندہ رہے ان کا قیام حمیمہ میں رہا۔ خراسان کے اہم داعی بھی اپنے قائد کی اصل شناخت سے ناواقف رکھے گئے۔ امام ابراہیم کی اصل شناخت پر بھی عرصہ تک ابہام کا پردہ پڑا رہا۔ یہاں تک کہ ابومسلم خراسانی کی سبک رفتار کامیابیوں نے سیاسی صورت حال کو یکسر بدل کر رکھ دیا بالآخر حالات کی کمان ابوسلامہ کے ہاتھوں میں آئی۔ امام کے غیاب میں انھیں وزیرِ آلِ محمدؐ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ کوفہ کے عین سقوط سے پہلے امام ابراہیم نے حران میں امویوں کی قید میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ امام ابراہیم کی موت سے عباسی دعوت کا نظری منظرنامہ یکسر بدل کر رہ گیا۔

۲۱۵۔ اموی جیل میں امام ابراہیم کی غیر متوقع وفات نے الرضا من آلِ محمدؐ کے عقدہ کو خاصا پیچیدہ بنا دیا۔ امام ابراہیم کی زندگی میں امام کی مرکزی شخصیت پردۂ اخفاء میں ہی سہی موجود ضرور تھی اب خلافت عباسی کے عین قیام سے پہلے دعوتِ عباسی کے خفیہ امام کی موت نے وزیرِ آلِ محمدؐ ابوسلامہ کے کندھوں پر ایک انتہائی حساس اور نازک ذمہ داری عائد کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ ابوسلامہ ذاتی طور پر علوی سلسلہ سے کسی شخص کو نامزد کرنا چاہتے تھے اور شاید اسی لیے انھوں نے جعفر الصادق اور عبداللہ المہدی کے پاس اپنے قاصد بھی بھیجے لیکن ان حضرات نے اس خطرناک پیشکش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ کوئی دو ماہ اسی حیص بیص میں گزرے۔ بالآخر ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۲ھ کو کوفہ کی مسجد میں ابوالعباس السفّاح کو پہلے عباسی خلیفہ کی حیثیت سے حلف دلا دیا گیا۔ تیس سال کی سخت خوں آشام جد و جہد کے بعد جب عباسی حکومت مستحکم ہوگئی اور اموی حکمرانی ایک داستانِ پارینہ بن گئی تو حلقۂ آلِ بیت کے علوی متبعین کو اس بات کا شدت سے احساس ہونے لگا کہ تاریخ نے ایک بار پھر عہدۂ خلافت سے ان کو دور کر دیا ہو۔ (مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۲۷؛ مسعودی، مروج، ج ۶، ص ص ۹۲–۹۳)

۲۱۶۔ آلِ عباس کے سیاسی استحقاق پر شروع سے ہی ابہام کا پردہ پڑا تھا۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ دعوتِ عباسی خفیہ طریقے سے مرکزی علاقوں سے دور خراسان کی سرزمین میں اپنے متشدد حامی پیدا کرتی جاتی تھی۔ اخفائے راز کی تمام ترکیبوں کے باوجود گاہے بہ گاہے ان سرگرمیوں کی بھنک اموی حکمرانوں کو لگ جاتی ایسی صورتِ حال میں کسی زیرِ زمین پروپیگنڈے میں باہم متضاد خیالات کا

درآنا عین فطری تھا۔ پھر جو لوگ آلِ بیت کے نام پر دعوتِ عباسی کے مؤید ور فیق بن گئے تھے وہ ماضی میں چلنے والی آلِ بیت کی دوسری تحریکوں، جس میں کیسانیہ اپنی شدت کے اعتبار سے سب سے ممتاز تھی، سے جذباتی طور پر خود کو وابستہ سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداً آلِ عباس کو ابو ہاشم کے نص کا سہارا لینا پڑا جس کے مطابق تحریک آلِ بیت کی کمان آلِ عباس کے ہاتھوں میں آگئی تھی۔ البتہ جب عباسی حکومت پورے طور پر مستحکم ہوگئی تو اس نے اپنے درمیان سے آلِ بیت کے ہمنواؤں کو چن چن کر قتل کر ڈالا جو شیعی رجحانات کے حامل سمجھے جاتے تھے۔ ابو مسلم خراسانی کے علاوہ سلیمان بن کثیر اور کبھی وزیر آلِ محمدؑ کہے جانے والے ابو سلامہ عباسیوں کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ خلیفہ منصور اور نفس ذکیہ کی مشہور مراسلت جس کا تذکرہ ہم نے پہلے بھی کیا ہے سے بھی اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ ریاست کے استحکام کے بعد آل عباس کو اپنے سیاسی استحقاق کے لیے کسی ابو ہاشم کے نص کی ضرورت نہیں رہ گئی تھی۔ تیسرے عباسی خلیفہ محمد المہدی نے باضابطہ اس بات کا اعلان کر ڈالا کہ رسولؐ اللہ نے العباس کو اپنا وارث نامزد کیا تھا اور یہ قرابت کے اعتبار سے العباس کا حق بھی تھا۔

۲۱۷۔ ابتدائی ماخذ میں میمون القداح کی شخصیت پر مختلف شناخت کا پردہ پایا جاتا ہے۔ اسمٰعیلی مصنفین کے مطابق میمون القداح دراصل محمد بن اسمٰعیل کے مستودع تھے جب کہ ان کے چچا موسیٰ کاظم کو جعفر الصادق نے خود حجت کے منصب پر فائز کیا تھا۔ البتہ عبیداللہ الشیعی کے بعض خطوط سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ میمون دراصل محمد بن اسمٰعیل کا ہی دوسرا نام تھا۔ ابن رزام کے مطابق میمون القداح اس فرقہ کا بانی تھا جسے مخالفین نے میمونیہ کا نام دے رکھا تھا اور جو محمد بن اسمٰعیل کی امامت کا قائل تھا۔ چوتھے فاطمی خلیفہ المعز نے سندھ کے داعی الدعاۃ حلم بن شیبان کے نام اپنے ایک مکتوب میں ان ابہامات کو کسی قدر صاف کرنے کی کوشش کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد بن اسمٰعیل کے بیٹے کو دشمنوں کی نظر سے بچانے کے لیے میمون القداح کا بیٹا کہا جاتا تھا جن کا باطنی نام عبداللہ تھا اور جنھیں معنوی اعتبار سے میمون النقیبہ کا بیٹا کہنا برحق تھا۔ بقول معز سلسلۂ ائمہ کے یہ مختلف معنوی نام دشمنوں کی نگاہوں سے انھیں مستور رکھنے کے لیے اختیار کئے گئے تھے۔ قاضی النعمان کی بعض مجلسوں کے مطابق امام معز نے ایک سے زیادہ موقع پر اس خیال کی تصریح کی تھی کہ میمون القداح دراصل امام محمد بن اسمٰعیل کا ہی باطنی نام تھا۔ (ملاحظہ کیجئے: ادریس، عیون، ج ۵، ص ۱۶۰–۱۶۲؛ النعمان، المجالس، ص ۴۰۵ تا ۴۱۱ اور ص ص ۴۲۳–۴۲۵)

البتہ سنّی تذکرہ نگاروں کے مطابق میمون القداح ایک ایرانی نژاد غالی شیعہ تھا جس نے مرقد حسینؑ کو

اپنی خفیہ سیاسی تحریک کا مرکز بنا رکھا تھا۔ عباسی خلیفہ متوکل کو جب مرقدِ حسینؓ پر سیاسی سرگرمیوں کا شبہ ہوا تو اس نے اسے مسمار کرنے میں ذرا بھی تکلف سے کام نہ کیا۔ اس واقعہ کے بعد آلِ بیت کے بیشتر خفیہ داعی جن میں میمون القداح بھی شامل تھے، مختلف سمتوں میں نکل گئے۔ میمون القداح نے مرکز سے دور شمالی افریقہ کو اپنی سرگرمیوں کے لیے منتخب کیا۔

۲۱۸۔ قاضی النعمان، افتتاح الدعوۃ ص ص ۲۷-۳۲؛ ادریس، عیون، ج ۴، ص ۳۹۴۔

۲۱۹۔ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں ابتدائی ایام میں آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس سے فائدہ اٹھا کر عباسیوں نے نہ صرف اپنی حکومت قائم کر لی بلکہ دوسرے آلِ بیت کے دعویٰ کو باطل ثابت کرنے کے لیے خلیفہ مہدی کے عہد میں ایسی روایتیں بھی سامنے آگئیں جو صراحت سے یہ بتاتی تھیں کہ رسولؐ اللہ سے خلافت بطور وراثت آلِ عباس کو منتقل ہوئی ہے۔ اس صورتِ حال نے فاطمی آل بیت کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ آل بیت کو صرف آلِ فاطمہ میں محصور کر دیں۔ خلیفہ منصور کے عہد میں نفسِ ذکیہ اور دوسرے حسنی ائمہ کی شہادت کے بعد حسینی ائمہ کی پر امن پالیسی کی حکمت کے عام شیعہ قائل ہو گئے۔ گویا نص امامت کے تصور کے لیے میدان ہموار ہو گیا۔ ابتداً حضرت علی کو پہلا امام قرار دیا گیا لیکن جلد ہی فاطمی حلقوں میں انھیں اساس کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اسمٰعیلی حلقوں میں یہ خیال مقبول ہوتا گیا کہ جعفر صادق کی زندگی میں امامت ان کے صاحبزادے اسمٰعیل کو منتقل ہو گئی تھی اسی طرح جس طرح رسولؐ اللہ کی زندگی میں غدیرِ خم کے مقام پر وصی نبی حضرت علی کو قیادت سونپ دی گئی تھی۔

۲۲۰۔ ابوالخطاب محمد بن ابی زینب مقلاس الاجدع الاسدی جو جعفر الصادق کے کوفی نمائندوں میں ممتاز مقام کے حامل تھے، ان کے بعض غالی خیالات کے سبب الصادق نے ان سے اظہار برأت کرنا مناسب جانا البتہ ان کے صاحبزادے اسمٰعیل پر ابوالخطاب کا جادو چل گیا۔ جعفر الصادق معتدل مزاج، غیر سیاسی شخصیت کے مالک تھے جن کی حیثیت اپنی جلالتِ علمی کے سبب ایک ایسے امام بے سیف کی تھی جس نے دانستاً انقلابی سیاست سے اپنا دامن بچا رکھا تھا۔ اسمٰعیل کے لیے اپنے والد کے اس متاہلانہ (pacifist) رویہ میں کوئی کشش نہ تھی۔ ابوالخطاب کی صحبتوں نے انھیں انقلابی سیاست کا فریفتہ بنا دیا۔ جعفر الصادق کے لیے اپنے بیٹے کے سیاسی نظریات بسا اوقات خفت کا باعث ہوئے۔

نوبختی نے فرق ص ص ۳۷-۴۱؛ القمی نے المقالات، ص ۵۰-۵۵ اور الکشی نے الرجال، ص ص

۲۲۴–۲۲۶،۲۹۰–۳۰۸ میں خطّابیہ کو ہی اسمٰعیلت کی اولین شکل قرار دیا ہے۔

۲۲۱۔ فرقۂ خطابیہ کے سلسلے میں سنّی اور شیعہ ماخذ میں کچھ زیادہ اختلاف نہیں ہے ملاحظہ کیجئے۔ الاشعری، مقالات، ص ۱۰–۱۳؛ البغدادی، الفرق، ص ۲۳۶–۲۳۷؛ الشہر ستانی، الملل، ج ۱، ص ص۱۷۹–۱۸۱۔

۲۲۲۔ مخمصہ شیعی غلاۃ کا ایک گروہ تھا جو دوسری صدی کے وسط میں کوفہ میں ظاہر ہوا۔ القمی نے اسے خطّابیہ کا ہی ایک دوسرا نام قرار دیا ہے۔ پنجتن کا وہ عقیدہ جو آج اسمٰعیلی، شیعی اور کسی قدر جمہور سنّی مسلمانوں کے درمیان بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی تشکیل کا سہرا اسی گروہ کے سر ہے۔ خطّابیہ، مخمصہ یا علیائیہ کے التباسِ فکری کا سب سے اہم وثیقہ قدیم فارسی میں پایا جانے والا ایک دلچسپ رسالہ ام الکتاب ہے جس کے بعض حصّے وسط ایشیاء کے نزاری اسمٰعیلیوں کے توسط سے ہم تک پہنچے ہیں۔ اس کتاب میں اسمٰعیلیت کا اصل بانی ابوالخطاب کو قرار دیا گیا ہے۔ اس تصنیف کے مطابق پنجتن میں بنیادی طور پر روحِ محمدی کی مختلف شکلوں کا ظہور ہے۔ البتہ محمدؐ کی حیثیت حقیقی معنیٰ کی ہے وہ پہلے ناطق ہیں جو آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کی شکل میں اس سے پہلے بھی ظہور کرتے رہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: ام الکتاب (حوالہ ۹۴)۔

۲۲۳۔ محمد بن نُصیر (متوفی ۲۷۰) جو ابتداً اثنا عشریوں کے دسویں امام کے متبعین میں سے تھے۔ مخمصہ کی غلو فکری سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے علیؑ کو خدا کی جگہ لا بٹھایا۔ ان حضرات کے مطابق حقیقی معنیٰ تو ذات علیؑ کو حاصل ہے، محمدؐ ان کے پیغمبر یعنی اسم ہیں اور سلمان کی حیثیت باب کی ہے جن کے بغیر اسم اور معنیٰ تک رسائی نہیں ہوسکتی۔ نُصیری تصور حیات عین (ع)، میم (م)، سین (س) سے عبارت ہے۔ جہاں ان حرفوں سے علیؑ، محمدؐ اور سلمان کا پہلا حرف مراد لیا جاتا ہے۔ حرفوں کی سریت، ان کے خواص اور ان کی عددی قدر جو آج اہل کشف کے الجبرا کے طور پر وفق ونقوش کے ماہرین کے ہاں خاصا مقبول ہے۔ اس کی جڑیں بھی دوسری صدی ہجری کے ان ہی شیعی غلاۃ کے تعبیری ادب میں پائی جاتی ہے۔

۲۲۴۔ فاطمی خلافت کے ظہور سے پہلے اسمٰعیلی اور قرامطی شناخت ایک دوسرے میں مدغم تھی۔ بلکہ یہ کہہ لیجئے کہ قرامطیہ دراصل اسمٰعیلیہ کی اولین شکل تھی۔ جو اس خیال کے حامل تھے کہ علیؑ بن ابی طالب سے لے کر محمد بن اسمٰعیل تک سات اماموں کا سلسلہ ہے جس میں محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت القائم، المہدی اور امام ناطق کی ہے۔ ان کے مطابق دنیا میں اب تک سات ناطق امام مبعوث کئے گئے، جن میں

آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ، محمدؐ اور آخری ناطق محمد بن اسمٰعیل شامل ہیں۔ ساتویں ناطق کے ظہور پر جس کی حیثیت القائم اور صاحب الزماں کی بھی ہے، دنیا میں انصاف کا دار دورہ ہو جائے گا۔ اس خیال کے مطابق ساتویں ناطق کسی نئی شریعت کے بجائے حقائق کی تعلیم دیں گے جو تمام سابقہ ادیان سماوی کے اصل الاساس پر مشتمل ہوگا۔ اس ابتدا میں اسمٰعیلی داعیوں کے عقائد کا لب لباب بھی یہی کچھ تھا جیسا کہ کتاب الرشد اور کتاب الکشف جیسے ابتدائی اسمٰعیلی ماخذ سے ظاہر ہوتا ہے۔ البتہ ۲۸۶ھ میں بعض پرجوش اسمٰعیلی داعیوں نے جب بدلتے سیاسی عزائم کے پیش نظر اپنے عقائد پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کی تو اسمٰعیلیوں کا راستہ قرامطیوں سے الگ ہو گیا۔ ملاحظہ کیجئے:

النوبختی، الفرق، ص ص ۶۱–۶۴؛ القمی، المقالات، ص ص ۸۳–۸۶۔

ابن الحوشب، کتاب الرشد والھدایہ، مرتب ایم کامل حسین، لائڈن، ۱۹۴۷ء، ص ۱۹۸۔

جعفر بن منصور الیمن، کتاب الکشف، مرتب آر، اسٹروتھمین، لندن، ۱۹۵۲ء، ص ص ۶۲، ۱۰۳، ۱۰۴–۱۰۴۔

۲۲۵۔ ابتداً اسمٰعیلی داعیوں نے محمد بن اسمٰعیل کو القائم اور المہدی کے منصب پر قائم کر رکھا تھا۔ عراق اور دوسرے شہروں میں اسمٰعیلی دعوت مہدی کے ظہور سے پہلے اس بشارت کے لیے دل و دماغ کی تیاری سے عبارت تھی۔ البتہ افریقہ میں ابوعبداللہ الشیعی کی پے در پے کامیابیوں کے بعد مہدیت کے سابقہ عقائد کو کالعدم قرار دے ڈالا۔ یمنی داعیوں کو لکھے گئے اپنے ایک مکتوب میں عبداللہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ وہ عبداللہ المہدی ائمۂ مستورین کی سابقہ کڑیوں کا حصّہ ہیں جو نامساعد سیاسی حالات کے سبب اپنے آپ کو چھپائے رکھنے پر مجبور تھے۔ عبداللہ (عبیداللہ) المہدی کی یہ نئی تعبیر اسمٰعیلی فکر میں ایک بڑا دھا کہ تھی جس نے اسمٰعیلیوں کو امام غائب یا امام منتظر کے بجائے ایک زندہ امام کی اتباع پر متحد کر دیا۔ عبداللہ المہدی کے مطابق محمد بن اسمٰعیل پر امامت ختم نہیں ہوگئی بلکہ ان کے بڑے بیٹے عبداللہ کو تفویض کی گئی جو دشمنوں کے خوف سے فارس کے مختلف علاقوں میں زیرِ زمین زندگی گذارنے پر مجبور تھے۔ آخری ایام میں وہ اہواز ہوتے ہوئے عراق آئے اور پھر بلادِ شام کے علاقے سلامیہ کو اپنی دعوت کا مستقر بنایا جہاں انھوں نے ایک ہاشمی تاجر کا بھیس اختیار کر رکھا تھا۔ ۲۱۲ھ میں عبداللہ کی موت کے بعد ان کے صاحبزادے احمد منصب امامت پر مامور ہوئے جس کے بعد ان کے صاحبزادے الحسین اور پھر اس کے بعد ان کے صاحبزادے عبداللہ (علی) جنھیں بعض لوگ سعید کے نام سے بھی جانتے تھے، اور جو اب نئی سیاسی صورتحال میں خود کو عبداللہ المہدی کی حیثیت سے پیش کرنے میں کچھ تکلف محسوس نہیں کرتے، اسی سلسلۂ ائمۂ مستورین کا حصّہ ہیں جن کی

خلافت یا امامت کا اب ظہور ہو چکا ہے۔تصورِ امامت نے اس انقلابی تبدیلی میں اسمٰعیلی تحریک کو آلِ فاطمہ کی قیادت میں مرکزی اسٹیج پر پھر سے متحرک کر دیا۔ فاطمی داعی اس عزم اور اعتماد سے سرشار تھے کہ تاریخ کا وہ سفر اور کارِ نبوت کا وہ سلسلہ جو اموی اور عباسی ائمہ کے ہاتھوں اپنے اصل راستہ سے دور جا پڑا تھا اب ایک بار پھر امامت کے اصل وارثین کی قیادت میں متعینہ راستوں پر چل نکلا ہے۔ یہ غلغلہ انگیز کیفیت اور اولوالعزم اعتماد بہت جلد ایک عظیم الشان سلطنت کے قیام پر منتج ہوئی۔

(ملاحظہ کیجئے: ادریس، عیون الاخبار، ج ۴، ص ص ۳۶۷۔۳۵۳ اور ۴۰۴۔۳۹۰)

۲۲۶۔ افریقہ میں مہدی کے ظہور سے اسمٰعیلی حلقوں میں جو زبردست غلغلہ انگیز کیفیت پیدا ہوئی اس کا فائدہ اٹھاتے ہوئے یمن میں ابن الفضل نے اور بحرین میں ابوسعید الجنّابی نے اپنی مہدیت کا اعلان کر ڈالا۔ ابن الفضل تو ۳۰۳ھ میں قتل کر دیئے گئے البتہ بحرین کے قرامطیوں نے سنّی اور اسمٰعیلی ریاستوں کو مسلسل اپنی مہدیت کے زیر اثر پریشان کئے رکھا یہاں تک کہ ۳۱۷ھ میں وہ کعبہ سے حجر اسود بھی اکھاڑ لے گئے۔قرامطیوں کی یہ انتہا پسندی دراصل اسی ولولہ انگیزی کا نتیجہ تھا جو انھیں اپنے درمیان مہدی کے ظہور کے سبب ہوئی تھی۔ کہتے ہیں کہ مہدی کے آخری ایام میں قبیلۂ کتامہ کے ایک نوجوان نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ وہ مہدیٔ موعود اور نبی ہے اور اسے خدا کی طرف سے وحی آتی ہے۔ یہ نوجوان بھی مہدی کی فوجوں کے ہاتھوں شکست کھا کر مارا گیا۔

(ملاحظہ کیجئے: قاضی النعمان، افتتاح الدعوۃ، ص ۲۶۴)

۲۲۷۔ محمد عبداللہ عینان، مصر الاسلامیہ، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۶۹ھ، ص ۶۳۔۴۹

۲۲۸۔ سنّی تاریخی مصادر میں بالعموم فاطمیوں کو عبیدیوں کے نام سے ملقب کیا گیا ہے۔ ایسا اس لیے کہ اسمٰعیلیوں سے متعلق بیشتر سنّی مورخین کی معلومات ابن رزم کی تحریروں سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے جنھوں نے مورخ کے بجائے ایک مخالف فریق کی حیثیت سے اسمٰعیلیوں کو دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی ہے۔ البتہ ابن خلدون اور المقریزی کا معاملہ خاصا مختلف ہے۔

۲۲۹۔ فاطمی خلافت کے بڑھتے اثرات کے تدارک کے لیے ۴۰۲ھ میں خلیفۂ عباسی قادر باللہ نے علوی خاندان کی کبار شخصیات اور سنّی اور شیعہ کبار فقہاء کے دستخط سے ایک محضر جاری کیا جس میں ان ثقہ علماء نے اس بات کی شہادت دی تھی کہ فاطمی خلیفہ الحاکم نسبی طور پر آلِ فاطمہ سے کچھ بھی علاقہ نہیں رکھتے۔ اس محضر نامہ پر شریف رضی، شریف مرتضیٰ، ابوحامد الاسفرائنی، القدوری، ابن الاکفانی، ابن البطحاوی، ابوعبداللہ بن نعمان فقیہہ الشیعہ کے علاوہ اور بہت سی مشہور شخصیتوں کے دستخط موجود تھے۔

کہا جاتا ہے کہ یہ محضر جسے فتویٰ کہہ لیجیے عباسی خلیفہ کی ایماء پر مختلف بلاد وامصار کی مساجد میں خطبوں کا حصّہ بنا۔ حیرت اس بات پر ہے کہ جو مسئلہ تاریخی تحقیق و مطالعہ کا موضوع تھا اسے نظامِ وقت کی سیاسی ضرورت کی خاطر فتوے کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ بقول ابن خلدون یہ شہادتیں چونکہ سماع پر موقوف تھیں اس لیے ان کی کوئی تاریخی حیثیت نہیں ہو سکتی۔
(ملاحظہ کیجیے۔ مقدمہ ابن خلدون، ص۲۳؛ ابوعبداللہ حسین بن علی بن نعمان، دورِ فاطمی کے علماء، فصل ۲۹)

۲۳۰۔ سنّی تذکرہ نگاروں کے ہاں میمون القداح کا فارسی نژاد یہودی خانوادے سے ہونا دراصل اس پروپیگنڈے کے زیر اثر ہے جس کے سب سے پہلے مؤسس ابن رزم ہیں۔ گوکہ ابن رزم کی اصل تصنیف اب ہمارے درمیان موجود نہیں اور نہ ہی اخومحسن کی وہ تصنیف ہی اب دستیاب ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ابن رزم کی افسانہ طرازیوں کی اشاعتِ عام کا سبب بنیں۔ البتہ آخر الذکر کتاب کے بعض حصے احمد بن عبدالوہاب النویری کی نھایۃ العرب اور ابن الدواداری کی کنز الدرر میں ملتے ہیں۔ المقریزی کی اتعاظ الحنفا باخبار الائمه الفاطميين الخلفا میں بھی اخو محسن کی تالیف سے راست اکتساب کا اشارہ ملتا ہے۔ ابن رزم اور اخومحسن کے مخالفانہ پروپیگنڈے کا اثر تھا جس نے قادر باللہ کے عہد میں وقت کے کبار علماء کو نسب فاطمی کے بطلان کے لئے ایک مشترکہ محضر نامے کی اشاعت پر مجبور کیا۔

۲۳۱۔ سنّی دنیا میں اسمٰعیلیوں کی کریہہ ملحدانہ تصویر کشی میں کتاب السياسة کا کلیدی رول رہا ہے جسے سنّی علماء نے عام طور پر ایک مستند اسمٰعیلی وثیقہ پر محمول کیا ہے۔ اس کتاب میں اسمٰعیلی داعیوں کے لیے نئے لوگوں کو دعوت میں داخل کرنے کے سات مراحل کی تعلیم دی گئی ہے اور اس بات کی گویا ضمانت دی گئی ہے کہ ان مراحل کے بعد جو شخص بھی اس دعوت میں داخل ہوگا اس میں اہل اسلام کی کوئی خوبو نہیں رہ جائے گی۔ بالفاظ دیگر کتاب السياسة دراصل ملاحدین کی تیاری کا دستور العمل ہے۔ سنّی دنیا میں عرصہ تک اس کتاب کو اسمٰعیلیوں کے مستند کتاب العمل کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہا جبکہ اسمٰعیلی علماء کا خیال ہے کہ انھیں اس کتاب کی جانکاری مخالفین کی تحریروں سے ملی۔ ملاحظہ کیجیے:
S.M. Stern, "The Book of the Highest Initiation and other Anti-Isma'ili Travesties", in his *Studies in Early Isma'ilism* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 56-83.

۲۳۲۔ فرقۂ باطنیہ پر غزالی کی مشہور تالیف المستظہری عباسی خلیفہ المستظہر باللہ کی ایماء پر لکھی گئی۔ اسمٰعیلیوں کی طرف سے اس کتاب کا جواب ایک عرصہ بعد یمن کے پانچویں مستعلی طیبی داعی (متوفیٰ ۶۱۲ھ)

نے دامغ الباطل و حتف المنازل کے نام سے دیا۔غزالی نے ایک طرف تو فرقۂ باطنیہ کی مخالفت میں اپنا سارا زورِ قلم صرف کر ڈالا لیکن یہ بھی ایک مقامِ عبرت و حیرت ہے کہ دوسری طرف انھوں نے اپنے فکری سفر کے آخری پڑاؤ کے لیے اہلِ باطن کے تراشیدہ خرمن تصوف کو ہی منتخب کیا۔

۲۳۳۔ نظام الملک، جنھیں عباسی خلافت میں مرکزی پالیسی ساز کی فیصلہ کن حیثیت حاصل تھی نے، نزاری اسمٰعیلیوں کے خلاف ایک نئی مہم چھیڑ دی۔ نظری سطح پر ایک طرف اگر انھوں نے غزالی جیسے مصنفین کو اسمٰعیلیوں کے خلاف کتابیں لکھنے پر آمادہ کیا اور خود اپنی تصنیف سیاست نامہ میں نزاریوں کے بڑھتے اثرات پر تشویش کا اظہار کیا۔ وہیں عملی سطح پر اس بڑھتی قوت کی سرکوبی کے لیے اقدامات بھی کئے۔ جس میں ایک اسمٰعیلی داعی طاہر النجار کے قتل کا حکم نامہ خاص طور پر اہمیت کا حامل ہے۔ حسن بن صباح نے جواباً کسی بڑی مقابلہ آرائی کے بجائے نظام الملک کے قتل کے لیے اپنے ایک فدائی ابو طاہر الرانی کو مامور کیا۔ کہا جاتا ہے کہ نزاری اسمٰعیلیوں کی طرف سے یہ پہلا فدائی حملہ تھا جس نے وقت کے سب سے بڑے سنّی مدبّر کی جان لے لی۔ نظام الملک کے قتل کے بعد صورتحال اتنی تشویشناک ہوگئی کہ غزالی کو بھی بغداد چھوڑنا پڑا اور انھوں نے اپنی بقیہ زندگی علمی مشاغل اور روحانی مجاہدے میں گزارنے میں عافیت جانی۔ (ملاحظہ کیجئے۔ ابن اثیر، الکامل، ج ۱۰، ص ۷۰-۷۱)

۲۳۴۔ اسمٰعیلیوں کو اگر ایک طرف اندلس کی اموی اور بغداد کی عباسی حکومتوں کی مسلسل مخالفتوں کا سامنا تھا تو دوسری طرف انھیں عیسائی صلیبیوں سے بھی لوہا لینا پڑا۔ اسمٰعیلی دعوت کی منصوبہ بند تنظیم اور ان کی زبردست اقدامی صلاحیتوں کے سبب اہلِ مغرب نے انھیں حیرت ناک نگاہوں سے دیکھا۔ ان کے فدائی حملوں کے سلسلے میں طرح طرح کی داستانیں مشہور ہوگئیں۔ نبی اور وصی کے حوالے سے جو لوگ دو اساس یعنیٰ اساسین کی امت تھے مغرب نے انھیں Assasin اور حشیشی کے طور پر دیکھا۔ آگے چل کر جب سقوط قاہرہ کے بعد نزاری اسمٰعیلیوں نے تصوف کا قالب اختیار کیا تو اس اصطلاح کا اطلاق صوفیوں کے بعض فرقوں پر ہونے لگا۔ کہا جاتا ہے کہ قلعہ الموت میں جب نزاری اسمٰعیلیوں نے ۵۵۹ھ میں عقیدۂ قیامت کا اعلان کیا تو اس واقعہ نے مخالفین کے لیے انھیں حشیشی متہم کرنے کا سنہری موقع فراہم کر دیا۔ اسمٰعیلیوں کے حوالے سے اب تک جو الزام حاشیہ پر تھا وہ تقریب قیامت کے انعقاد کے بعد گویا مرکز میں آ گیا۔ باطنیہ، تعلیمیہ، ملاحدہ اور فداویہ کے ساتھ ساتھ حشیشیہ کی اصطلاح بھی اسمٰعیلیوں کی شناخت بن گئی۔

۲۳۵۔ الکلینی، الاصول الکافی، ج ۱، ص ۳۷۶، ۳۷۷، (مرتب علی اکبر الغفاری، تہران ۱۳۸۸ء)

۲۳۶۔ ملاحظہ کیجیے: قاضی النعمان، دعائم الاسلام، ذیل ولایۃ الائمہ۔
۲۳۷۔ المجالس المستنصر یہ (اٹھارہویں مجلس)
۲۳۸۔ علی زین العابدین اور محمد الباقر سے یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ نے وقت وصال امام حسنؓ کو وہ کتابیں اور ہتھیار سونپ دیئے اور یہ وصیت کر دی کہ تم اپنے بعد یہ تمام چیزیں حسینؓ کو سونپ دینا۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے حسنؓ و حسینؓ کو ایک وصیت نامہ بھی عطا کیا تھا جس میں مستقبل کے حکمرانوں کے نام، دنیا کی مدت اور قیامت تک مبعوث ہونے والے داعیوں کے نام لکھے تھے اور یہ کہ آپؓ نے ان دونوں کو کتاب القرآن اور کتاب العلم عطا کی تھی۔ (ملاحظہ کیجیے: قاضی نعمان، دعائم الاسلام، کتاب الوصایہ)
جمہور مسلمانوں میں حضرت علیؓ کے حوالے سے علم لدنّی کا شہرہ دراصل اسی سبب ہے کہ انھیں رسولؐ اللہ نے خاص علوم اور اس کے اسرار سے نوازا تھا۔ اہل تصوف کے حلقوں میں باطنی علوم کے تمام سلسلے اگر حضرت علیؓ پر جا کر مرتکز ہو جاتے ہیں تو اس کا سبب بھی یہی مفروضہ کتاب العلم ہے جس سے یا تو اہل تصوف واقف ہیں یا متبعینِ آلِ بیت، ورنہ عامہ پر مشتمل جمہور امت کے ہاتھوں میں، اس نقطۂ نظر کے مطابق، صرف قرآن مجید تھما دیا گیا ہے۔
۲۳۹۔ اشارہ ہے اس آیت قرآنی کی طرف: قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم (حجرات:۱۴)۔ قاضی النعمان نے اس آیت سے یہ نکتہ برآمد کیا ہے کہ کسی شخص کا محض مسلم ہو جانا اسے مومن کے درجۂ علیا کا سزاوار نہیں بنا سکتا جس کے لیے علیؓ کی ولایۃ پر ایمان لانا لازم ہے۔
(ملاحظہ کیجیے۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام، مرتبہ: آصف بن علی اصغر فیضی، ج ۱، قاہرہ ۱۹۵۱ء)
۲۴۰۔ دعائم الاسلام، حوالہ مذکور، ص ۱۷۔
۲۴۱۔ ابوبکرؓ کی خلافت پر سنّی نقطۂ نظر کے لیے دیکھئے۔ الاشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین، ج ۲، استنبول، ۱۹۳۰ء ص ص ۴۵۵-۴۵۹۔
۲۴۲۔ الاشعری، اللّمع فی رد علی اھل الزیغ والبدع، (تعلیق: حمودہ غرابہ)، بیروت ۱۹۵۵ء، ص ۱۱۳۔
۲۴۳۔ شیعی اور اسمٰعیلی نقطۂ نظر کے مطابق الیوم اکملت لکم کی قرآنی آیت حضرت علیؓ کی غدیر خم میں تنصیب ولایۃ کے بعد نازل ہوئی تھی اسی لیے وہ عقیدۂ ولایۃ کو تکمیل دین کا لازمہ خیال کرتے ہیں۔

(دعائم الاسلام، حوالہ مذکور، ص ۱۹)

۲۴۴۔ الکشی، الرجال، ص ص ۲۴۴، ۲۴۵؛ النجاشی، الرجال، ص ص ۸۱، ۸۲۔

۲۴۵۔ جعفر بن منصور الیمن، سرائر و اسرار النطقاء، ص ۲۴۴۔

۲۴۶۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمدؐ رسول اللہ نے شریعت کی باطنی تعلیم کے لیے حضرت علیؑ کو قائم کیا جو آپؐ کی وفات کے بعد آپؐ کے جانشین بھی ہوئے۔ پھر حضرت علیؑ نے باطنی دعوت کا امین حسنؑ کو بنایا جنھیں حجۃ عظمیٰ بھی کہا جاتا ہے اور اس طرح باطنی دعوت کی یہ امامت اسمٰعیل بن جعفر تک پہنچی۔ اسمٰعیل نے اپنے بیٹے محمد کو نص کی جن کی حیثیت ساتویں ناطق اور قائم کی ہے اور جن کی آمد پر شریعتِ محمدی کا ظاہر معطل ہو گیا اور باطنی دور کی ابتداء ہوگئی۔ تعطیل شریعت کا یہ عقیدہ اسمٰعیلیوں کے ہاں نہ نزاعی ہے اور نہ اجنبی۔ المعز کی دعاؤں میں صراحتاً یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ سبحانك خلقنا السمٰوات والارض فی ستة ایام سواء للسائلین ثم استویٰ الی السماء وهو استواء امر النطقاء بالسابع القائم صلوات الله علیه کما ذکرنا انفاالذی شرفته وکرمته وعظمته وختمت به عالم الطبائع وعطلت بقیامه ظاهر شریعة محمد صلی الله علیه وعلی آله۔ (ادعیة الامام السبعة لمولانا الامام المعزلدین الله)

اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت ساتویں ناطق، ساتویں رسول اور قائم کی ہے۔ ناطق شریعت کے ظاہری امور کی تعلیم دیتا ہے جب کہ وصی جسے اساس بھی کہتے ہیں اور اس کے بعد آنے والے چھ امام شریعت کے باطنی امور سے خواص کو آگاہ کرتے ہیں البتہ ساتواں امام باطن کی تکمیل کے بعد اس کے ظاہر کو منسوخ کر دیتا ہے۔ اسی مناسبت سے ان سات ائمہ کو ائمہ متمّین بھی کہا جاتا یعنی جن کے ظہور سے باطن کی تکمیل ہوئی اور ظاہر معطل کر دیا گیا۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمٰعیل دورِ محمدی کے ساتویں امام ہیں جن کے قیام سے شریعت محمدی کا ظاہر معطل ہو گیا۔ آپ کے بعد جو ائمہ یا خلفاء ہوں گے وہ صرف باطنی شریعت کی تعلیم پر مامور ہیں۔

المعز نے اذان کے کلمات سے بھی یہ عقیدہ برآمد کیا ہے کہ ظاہر اور باطن کی اس تکرار میں آخری لا الہ الا اللہ اس لیے ایک مرتبہ آیا ہے کہ قائم پچھلی شریعتوں کو منسوخ کر دیں گے: التکرار فی الاذان مرة بعد مرة مثل علی الظاهر و الباطن والدلیل علی انها دعوة بعد دعوة قد تقدمت والاخیر الذی یکون فی الاقامة وهو قول لا اله الا الله مرة واحده دلیل علی القائم ینسخ بشریعته کل شریعة قد تقدمت ولا یحدث شریعة وانما یاتی بباطن الشرائع

والصحف محضاً مجردافذلك كانت دعوته۔ وسابعهم القائم يظهر ماستر وه ويبطل العمل كما ابطل كل نبى شريعة من تقدمه۔ (تاویل الشریعہ من کلام امام المعز، ص ۵،۲۳)

اس کے علاوہ جعفر بن منصور الیمن، جو اسمٰعیلی دعوت کے اساطین میں سے ہیں، انھوں نے بھی اپنی تحریروں میں عہدِ قائم میں تعطیل شریعت پر دلیل قائم کی ہے۔ دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

وفى عصر القائم يظهر التاويل محضاً والامام الذى قبله يقول بظاهر الشريعة وباطنها۔ لم يكن عمل قبل آدم كما لايكون عمل بعد القائم۔ (تاويل سورة النساء لسيدنا جعفر بن منصور اليمن)

القائم لاشريعة له بل هو يزيل الشرائع وينسخها باقامة التاويل المحض (تاويل الزكوٰة لسيدنا جعفر بن منصور اليمن صفحه ۳۱)

۲۴۷۔ تاویل الشریعہ من کلام مولانا امام المعز، ص ۷؛ المجالس المستنصر یہ سیدنا بدر الجمالی، ص ۱۵۲، ذیل آیت و آتیناك سبع من المثانى والقرآن العظيم۔

۲۴۸۔ المجالس المویدیہ، ج ۱، ص ۳۳۔۳۲۔

۲۴۹۔ کنز الولد، ص ۴۹۶، الانوار اللطیفہ، فصل ۵، باب ۱

۲۵۰۔ صاحبِ کنز الولد کے مطابق علی میں بیک وقت چاروں مراتب جمع ہوگئے ہیں: ان يستكفل محمدا لعلّى على رتبة الوصاية والامامه و يستودع فيهما له (ومولانا على) هوالذى تجتمع اليه المراتب الاربع وهو مستقرا الباطن (كنز الولد، ص ۵۱۵)۔

۲۵۱۔ المعز کا وہ طویل مکتوب جو اس نے حسن بن احمد القرمطی کے نام تحریر کیا تھا اور جس کے اقتباسات اسمٰعیلی کتب الشموس الظاہرہ اور زہر المعانی میں ملتے ہیں۔ البتہ یہ پورا مکتوب مقریزی نے اپنی کتاب اتعاظ الحنفاء فی اخبار الفاطمین الخلفاء میں نقل کیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے مقریزی، کتاب اتعاظ الحنفاء فی اخبار الفاطمیین الخلفاء، حوالہ مذکور۔

۲۵۲۔ تاویل الشریعہ من کلام امام المعز، ص ۴۔

۲۵۳۔ تاویل الذکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۴۰۔

۲۵۴۔ رسائل اخوان الصفا ۲۱۵۔۴/۴۰۵، مطبوعہ مصر۔

۲۵۵۔ کتاب الکشف لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۷۔۱۵۔

۲۵٦۔ ملاحظہ کیجئے۔الانوار اللطیفہ (سراوق ۳، باب ۲۔۴)
۲۵۷۔ تاویل سورۃ النساء سیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۴۷۔
۲۵۸۔ اصل روایت کے الفاظ یوں ہیں:

قال الصادق جعفر بن محمد اکتموا علینا واطیعوا امرنا نجعلکم الصفوة والخلفاء کما اصطفینا من کان قبلکم فی الامم السابقة لما ادوا اماننتا وکتمو اسرنا وعملوا باوامرنا فجعلناهم انبیاء ورسلا وجعلنا منهم ملائکة مقربین ولقد کانو یمشون فی الاسوات کما تمشون ویاکلون الطعام کما تاکلون فاخذناهم لنا وجعلناهم رسلنا الی الانبیاء فقیل له ومن هؤلاء امیرالمومنین فقال المسمی بجبرئیل والمسمٰی باسرافیل فمن کتم سر اولیائه واخفاه ولم یجهربه ولا ابداه وسترالحکمة عما سواه کان صفوتهم ومخلصیهم ونال منزلة الملائکة المسمی بتملیکم الدین۔
(تاویل الزکوٰة لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۴۲)

۲۵۹۔ اصل عبارت اس طرح ہے:

...والرسل والائمة هم الحجب لله یحتجب بهم واول حجاب احتجب به الباری هو آخرما یظهر لاولیائه وهو معنی قوله هوالاول والاخر وظهرالصادقؑ فی صورة کالقمر وظهر فی صورة فاطمةؑ وفی صورة محمد ثم التفت عن یمینه فی صورة الحسن وعن یساره فی صورة الحسین ورجع الی صورته وقال هذا کله واحد بلسان واحد یفطن ویتصور کیف یشاء بقدرة رب العالمین وظهرؑ فی صورة الانزعینة ورجع الی صورته لجابر بن عبدالله الانصاری قال یا جابر ایحتمل عقلك هذا۔هذه قیمصی وملابسی فی کل وقت وزمان۔ (زهرالمعانی، ص ۴۵)

۲٦۰۔ زہر المعانی، ص ۵۱۹، حوالہ مذکور۔
۲٦۱۔ الادعیه السبعة لمولانا الامام المعز (دعا یوم الاحد)
۲٦۲۔ ملاحظہ کیجئے: صحیفۃ الصلوٰۃ، ص ۱۰۴۔
۲٦۳۔ اسمٰعیلی کتب ادعیہ میں جانور کی قربانی کرتے وقت خدا کے ساتھ رسولؐ اور ائمہ کے یہ تمام نام لئے جاتے ہیں ملاحظہ کیجئے۔صحیفۃ الصلوٰۃ، عقیقہ کی دعا، ص ۹۷۔
۲٦۴۔الشموس الزاهره والانوار المضیئة الباهره لسیدنا حاتم بن ابراهیم الحسین۔

۲۶۵۔ شرح الاخبار ۱۲/۷

۲۶۶۔ تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۴۰

۲۶۷۔ فاطمی خلفاء کے درباروں میں اولاً تو عام لوگوں کو حضوری کا موقع ہی نہیں ملتا۔ بمشکل جن لوگوں کو باریابی نصیب ہوتی انھیں اس ملاقات کے لیے خاصے عرصے تک انتظار کرنا پڑتا۔ ناصر خسرو جیسے شخص کو امام سے ملاقات کے لیے سال بھر سے زیادہ کا عرصہ قاہرہ میں انتظار میں گزارنا پڑا۔ اسٹانلی لین پول اور مقریزی نے محل کے شان و شوکت اور آدابِ حضوری کی تفصیلات لکھی ہیں۔ بقول ناصر خسرو بوقت حضوری سلطان کے حضوہ سجدہ کی رسم معروف تھی جیسا کہ اس نے اپنے سفر نامہ (ص ۶۹، مطبوعہ برلن) میں لکھا ہے: ورسمِ ایشان آن بود کہ ہر کجا سلطاں بمردم رسیدی او را سجدہ کردندی وصلوات دادندی۔ کہا جاتا ہے کہ فتح خلیج کے روز جسے عام طور پر دولت فاطمیہ عظیم الشان عید کے طور پر مناتا تھا، جہاں کہیں مستنصر کا جلوس پہنچتا لوگ اس کی سواری کے آگے سجدہ کرتے اور اس پر درود پڑھتے۔ آلِ محمدؐ کی حیثیت سے لوگ اسے اس فرشی درود کا مستحق سمجھتے۔ (مقریزی ۲/۲۷۰)

۲۶۸۔ امام کو سجدۂ تعظیمی کے جواز پر قاضی النعمان کی حیل فقہی ملاحظہ ہو لکھتے ہیں۔

تقبیل الارض... بغیر نیّة السجود علی انه لو سجد ساجد لولی من اولیاء الله اعطا مالله لم یکن بمنکر... خروا له سجداً۔ (کتاب الهمه فی آداب اتباع الائمه، ص ۱۱)

۲۶۹۔ اسمٰعیلی شارحین کے مطابق رسولؐ اللہ کا گناہ یہ تھا کہ دوسرے انبیاء کی طرح انھوں نے بھی وہ مراتب طلب کئے جس کے وہ مستحق نہ تھے۔ بقول جعفر بن منصور الیمن تمام انبیاء کی حد تنزیل ہے جبکہ حضرت علیؓ اور آپ کی نسل کے تمام ائمہ کی حد تاویل ہے۔ قاضی النعمان نے وصایتِ علیؓ میں تاخیر و توقف کو محمد رسولؐ اللہ کا ذنب قرار دیا ہے۔ آپ کے مطابق ﴿انا فتحنا لك فتحا مبینا﴾ کی یہ آیت غدیر خم میں حضرت علیؓ کی تنصیب کے بعد نازل ہوئی جس کی تاویل یہ ہے کہ اے محمدؐ ہم نے اس اساس کے قیام سے تمہاری شریعت میں جو بیان مقفل تھا اسے کھول دیا تا کہ تمہارا اگلا اور پچھلا گناہ معاف ہوجائے۔ (اساس التاویل) المعز سے کسی نے پوچھا کہ نبی کے اگلے پچھلے گناہ سے کیا مراد ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس سے اشارہ نبی کے اس گناہ کی طرف ہے کہ جب اس نے شریعت کے بارے میں حقائق کو مستور رکھا جس کے سبب اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کی قوم کے لیے ایک کاشف مقرر کیا جائے جو اسے راہِ راست پر لائے۔ (تاویل الشریعۃ، ص ۱۲۶)

۲۷۰۔ اثنا عشری اور اسمٰعیلی دونوں اپنے ائمہ کو انبیاء پر فوقیت دیتے ہیں۔ اسمٰعیلی داعی جعفر بن منصور الیمن

نے صراحت کے ساتھ انبیاء کو ملائکہ پر محمول کیا ہے جن کا درجہ، بقول ان کے، انبیائے مرسلین سے چار درجہ افضل ہے:

الملائکة المقربون هم الائمة المعصومون وهم افضل من الرسل المویدین....... لا یعصون الله ماامرهم ویفعلون یامرون....... والملائکة بالفضل هم المقربون فوق الرسل باربع درجات لان الانبیاء وقعت منهم الذنوب والمعاصی ثم نالتهم التوبة والرحمة اذ عصیانهم متوجه الی الطاعة فکانو غیر معصومین لطلبهم مراتب فوق مراتبهم لم یستحقولها وکان اسسهم معصومین لانهم لم یطلبوا فوق حدهم کآدم وماذکره الله من عصیانه ویوسف وموسیٰ و داؤد وماحکی الله فی قصة نبینا محمد فی قوله لیغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر۔

(تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۲۴۹–۱۵۶)

۲۷۱۔ دیکھئے: حوالہ نمبر ۲۵۰۔

۲۷۲۔ روایتیں بتاتی ہیں کہ بہت سے انبیاء کی نبوت صرف اس لیے گر گئی کہ انھوں نے ولایۃ علیؑ کے اقرار میں توقف سے کام لیا۔ خود محمد رسولؐ اللہ پر غالی شیعوں کا یہی الزام ہے کہ آپؐ حضرت علیؑ کی تنصیب ولایۃ ووصایۃ میں ٹال مٹول سے کام لیتے رہے جس کے سبب ﴿بلغ ما انزل الیك من ربك﴾ کی آیت نازل ہوئی۔ اسی قبیل کی ایک روایت میں ولایۃ علیؑ سے انکار پر سلیمانؑ وداؤدؑ اور یونسؑ کی نبوت کے سقوط کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ آپ بھی ملاحظہ کیجئے۔

وروی عن اسد الهجری انه قال سمعت امیر المومنین علی بن ابی طالب یقول فی محضر من شیعته واصحابه ما آمن بالله ولا اقربنبوة رسوله من لم یقربو لا یتی وان سلیمان بن داؤد سأل الله ان یعطیه ملکا لا ینبغی لا حد من بعده فاجاب الله سواله....... فاعجب بملکه فعرضت علیه ولایتی فتوقف عن ولایتی فسلبه الله ملکه وابتلاه بالجسد علی کرسیه وسقطت نبوته اربعین یوماً حتیٰ امن بی واقربو لایتی فرد الله علیه ماسلبه وکشف عنه بلاء ه وکذالك داؤد امربالحکم بین الناس فحکم واعجب بما صار الیه فعرضت علیه ولایتی فتوقف فابتلاه الله بما ذکره من بلاء وکذالك یونس عرضت علیه ولایتی فتوقف فبتلاه الله بالحوت فاتبلعه کما قال الله تعالیٰ فلولا انه کان من المسبحین للبث فی بطنه الی یوم یبعثون فلما اقربو

لایتی و عرفنی خلصه الله مما ابتلاه فما من نبی الاوعرضت علیه ولایتی فمن سارع الی الاجابة بالولایة کان من المرسلین ومن ابطأ عن الاجابة بولایتی والاقرار بی کان غیر مرسل الاان ولایتی ولایة الله وهو قوله هنالك الولایة لله الحق فهی ولایتی فمن اقربها فقد اقربالله واعترف بوحدانیته واقرلمحمد بالنبوة ومن انکرها فقد انکرالله وکفربه وانکر رسوله ولم یومن به وروی عن ابی ذر جندب انه قال سمعت امیرالمومنین علی بن ابی طالب صلعم وهو یقول انا دین الله حقا وانا توحید الله حقا وانا نفس الله حقالا یقولها غیری ولا یدعیها غیری مدع الاکاذب۔

(سرائرالنطقا لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۲۸۲)

۲۷۳۔ *سرائرالنطقا لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۲۵۔*

۲۷۴۔ *ایضاً*

۲۷۵۔ **بقول جعفر بن منصور الیمن:** ان الله لایقبل توبة نبی ولا اصطفاء ولی ولا امامة وصی ولا عمل طاعة من عامل ولو تقطع فی العبادة والاجتهاد الابولایة علیؑ بن ابی طالب فمن اتی بغیر ولایة علی اسقطت نبوته ووصایته وصالح عمله ولا زکاله عمل۔

(سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۱۲۵)

۲۷۶۔ *المبدأوالمعاد۔ص ۳۵۔*

۲۷۷۔ *صاحبِ الانوار اللطیفه ، طاہرالحارثی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ابو طالب نے حضرت علیؑ کی کم عمری کے سبب جو امام مستقر تھے رسولؐ اللہ کو نبوت و رسالت کا رتبہ دے کر امام مستودع مقرر کیا تھا تا کہ آپ اپنی زندگی میں علیؑ کی وصایۃ و امامت کو قائم کر جائیں۔ صاحب زہر المعانی نے بھی اسبات کی صراحت کی ہے کہ نزول وحی کی نعمت پا کر حضرت علیؑ کی امامت کے سلسلے میں رسولؐ اللہ کا خیال بدلنے لگا تو اس ذنب کی پاداش میں آپؐ پر وحی کا سلسلہ رک گیا۔ اصل لطیفہ آپ بھی ملاحظہ کیجئے:*

وبلغ النبی صلعم اشده ونزل علیه الوحی والمخاطبة وارسل فسمّی رسولاً وتلالأت انواره واستقرقراره وظنّ ان لا امام غیره بعد ابی طالب ففترت المواد وانقطع الوحی وهوالذنب الاول حیث سمت نفسه الی رتبة لیست له فعلم ان لله فی ذلك سراً وان الامام غیره وهو مستودع له فتاب واناب و توسل بالحدود الی بارئه فعرف المستقر القائم المنتطر فتاب من خطیئته اذلم تکن خطیئته عمداً بل زیادة فی

الطاعۃ۔ (زہر المعانی ص۳۹۲)

۲۷۸۔ سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۲۸۳۔

۲۷۹۔ اسمٰعیلی مذہب کے مقبول عام تصور کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت ساتویں رسول اور ساتویں ناطق کی ہے البتہ بعض اسمٰعیلی داعی جس میں ابراہیم بن الحسین خاص طور پر قابل ذکر ہیں، خلافتِ فاطمی کے دوسرے امام محمد القائم بن عبداللہ المہدی کو بھی رسولوں میں شمار کرتے ہیں۔ اس تصور کے مطابق اذان یا اقامت میں دوبار محمد رسول الله کی شہادت سے مراد ان دونوں فاطمی رسولوں کی شہادت ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی اذان و اقامت میں دراصل ان ہی دونوں محمدوں کی شہادت دیا کرتے تھے۔

۲۸۰۔ سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۹۵۔ مصنف مذکور نے اپنی دوسری تحریروں میں بھی عہدِ قائم میں تعطیل شریعت کی بات صراحت سے لکھی ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

وفی عصر القائم یظهر التاویل محضاً والامام الذی قبله یقوم بظاهر الشریعة و باطنها۔ لم یکن عمل قبل آدم کمالا یکون عمل بعد القائم. (تاویل سورة النساء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن)

مزید لکھتے ہیں: القائم لا شریعة له بل هو یزیل الشرائع وینسخها باقامة التاویل المحض (تاویل الزکوٰة لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۳۱)

۲۸۱۔ گو کہ اسمٰعیلی فہرست میں آدم ان انبیاء کی فہرست میں ہیں جو صاحبِ شریعت تھے۔ مگر ایک خیال یہ بھی ہے کہ ان کے عہد میں شریعت کی ابتداء نہ ہوئی تھی: آدم هو اول جسمانی تعبده الله واظهر امره ولم تکن له شریعه۔ (الفترات والقرانات لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۳۱)

۲۸۲۔ کتاب الکشف ص۵۲۔

۲۸۳۔ اذان میں کلمہ شہادت کے تکرار کی یہ تاویل اسمٰعیلی داعیوں کی متداول تحریروں میں جا بجا پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر محمد بن طاہر (متوفی ۵۸۴) کی مشہور تالیف الانوار اللطیفہ کا یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے:

وتسلیمه (ای تسلیم رسول الله صلعم) لمحمد بن اسمٰعیل شهادته له بالرسالة فی الاذان ان عند قوله اشهد ان محمدا رسول الله لان شهادته صلعم لنفسه غیر جائزة وانما کانت شهادته لمحمد بن اسمٰعیل واما شهادة الائمة وسائر المسلمین فهی له (ای رسول الله صلعم) لانه الناطق السادس وکون الشهادة مثناة فی الاذان لما کانت

الشهادة الاولة لـه (ای لرسول الله) والثانية لمحمد بن اسمٰعيل الذی هو متم دوره وهو سابع الرسل۔

ابراہیم بن الحسین الحامدی (متوفیٰ ۵۵۷) جنھیں ستر کے دوسرے داعی مطلق کی حیثیت سے اسمٰعیلی مذہب میں سند کی حیثیت حاصل ہے اپنی مشہور تصنیف کنز الولد میں لکھتے ہیں۔

وأما محمد بن اسمٰعيل فهو متم شريعته وموفيها حقوقها وحدودها وهو السابع من الرسل و بيان ذلك فی أدعية مولانا المعز السبعة (وهوالذی يشهد) له وللقائم محمد بن عبدالله المهدی لأنه قائم القيامه الوسطى وقائم القيامة الاولیٰ مولانا أمير المومنين صلى الله عليه وسلم وقائم القيامة الكبرى صاحب الكشف صلى الله عليه وسلم فی أذانه بقوله أشهد أن لا اله الا الله مرتين وأشهد أن محمداً رسول الله مرتين لأن الخلق يشهدون برسالته وهو يشهد لمتم دوره وشريعته ومنهاجه وهو منسوب الى عبدالله بن ميمون فی التربية (کنزالولد لابراہیم بن حسین بن الحامدی، تعلیق مصطفیٰ غالب، فیسبادن، ۱۹۷۱ء، الباب الحادی عشر، ص ۲۱۱)

صاحبِ زہر المعانی نے بھی اس امر کی صراحت کی ہے کہ رسولؐ اللہ نے اپنی اذان میں محمد بن اسمٰعیل کی رسالت اور فضیلت پر شہادت قائم کی ہے۔ لکھتے ہیں:

...والخامس (من الذين سلم اليه النبی) هو قائم الائمه محمد بن اسمٰعيل سمّى صاحب الدور الذی شهد له بالرسالة والفضل فقال اشهد ان محمد رسول الله وهو قائم الائمه الذين اتموا دوره واكملوا ما اتیٰ به ولا بدمن تكرير الشهادتين مرتين ان محمدا رسول الله فالمرة الاولیٰ الاشاره الى النبی محمد صلعم والاخریٰ الاشارة بها الى السابع متم دوره وآخرائمتة۔

۲۸۴۔ ملاحظہ کیجیے: الفترات والقرانات لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۴۴۔

علم تاویل جسے باطن کا علم بھی کہتے ہیں، اسمٰعیلی دعوت کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ جعفر بن منصور الیمن نے ظاہری شریعت کو بھوسی اور باطن کو دانہ یا مغز قرار دیا ہے اور اس خیال کا اظہار کیا کہ ہم لوگوں نے ظاہر کو بہائم کے لیے پھینک دیا ہے۔ بعینہ یہی تمثیل مولانائے روم، جن کے اسمٰعیلی الاصل ہونے پر ہم نے دوسری جگہ قدرے تفصیل سے کلام کیا ہے، نے اپنی مشہور زمانہ مثنوی میں اہل ظاہر کے لیے استعمال کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ہم نے قرآن کا مغز نکال لیا ہے اور ہڈیاں کتوں کے

لیے پھینک دی ہیں۔

۲۸۵۔ **اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:**

واما الشرائع فتحط عنهم التكلفات كالصلوٰة والزكوٰة والصوم والحج والجهاد و تبقى معهم الشرائع العقليات التى هى عقد النكاح والطلاق والمواريث والاملاك ودفن الموتى وغسلهم الاجسام بالماء وماشاكل كل ذلك من الشرائع العقليات۔ (اربعه كتب اسماعيلية مطبوعه باهتمام جرمن مستشرق شتروطمان، گوٹنگن، جرمنی)۔

۲۸۶۔ **اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:**

والقائم لا شريعة له بل هويزيل الشرائع وينسخها باقامة التاويل المحض۔

(تاويل الزكوٰة لسيدنا جعفر بن منصور اليمن، **ص۱۱۹**)

۲۸۷۔ **اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:**

ان القائم بالتاويل المجرد يرفض ظاهر العمل ولا يرفض العقليات قالو زدنا شرحاً لهذه الاشارات فقال الرموزات كما امرالنبى صلعم بان يصام ثلاثين يوما ولم يقل صوموا اربعين يوما ورموزه صلوا ركعتين بفاتحة الكتاب وسورة معها وركعتين بسورة الحمد وحدها هذه رموز وان القائم يشرح الغرض فى ذلك ولايأتى بمثله۔

(تاويل الشريعة من كلام الامام مولانا معز۔ **ص۱۴۸**)

۲۸۸۔ **بقول الامام المعز:** دور القائم على ذكره السلام تسقط فيه الحدود والمراتب۔

(تاويل الشريعة، **حوالہ مذکور، ص۱۸۵**)

۲۸۹۔ **تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۶۳۔**

۲۹۰۔ **محولہ ابتدائیہ** اساس التاويل **للقاضی النعمان**

۲۹۱۔ **تفسیر صافی، بذیل آیت مذکور۔**

۲۹۲۔ **کتاب الکشف لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۷۷۔**

۲۹۳۔ **سرائر النطقاء ص ص ۶۶-۶۵۔**

۲۹۴۔ **تاویل الدعائم (ذکر الجہاد، باب ارتباء الخیل)۔**

۲۹۵۔ **شرح الاخبار، ۲/۶۶**

۲۹۶۔ حوالہ مذکور۔

۲۹۷۔ المجالس المویدیہ، ۲/۱۷۔

۲۹۸۔ المجالس المویدیہ، ۶/۸۹

۲۹۹۔ کتاب الکشف ص ۲۳۔

۳۰۰۔ تاویل الشریعہ، ص ۱۰۵۔

۳۰۱۔ المجالس المویدیہ، محولہ مذکور۔

۳۰۲۔ المجالس المستنصریہ، ص ۱۱۷۔

۳۰۳۔ قاضی النعمان نے اساس التاویل میں اور سیدنا حمید الدین نے معاصم الھدیٰ والاصابہ فی تفضیل علی علی الصحابہ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ موجودہ قرآن اپنے اصل سے کچھ مطابقت نہیں رکھتا۔ ان حضرات کے مطابق حضرت علیؑ نے رسولؐ اللہ کی وفات کے بعد قرآن مجید کا وہ نسخہ جو آپ نے جمع کیا تھا لوگوں کے سامنے پیش کیا لیکن لوگوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا سو آپ اپنا یہ نسخہ واپس لے گئے اور فرمایا کہ اب قائم کے سوا اسے کوئی نہیں کھول سکے گا۔ جعفر بن منصور الیمن نے بھی اسرار النطقاء (ص ۱۰۶) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد رسولؐ اللہ نے اپنی حیات مبارکہ میں ہی قرآن مجید کا مستند نسخہ لوگوں کے سامنے اپنے وصی حضرت علیؑ کے سپرد کر دیا تھا لیکن لوگوں نے اپنی رائے اور قیاس سے ایک الگ قرآن مجید ترتیب دے ڈالا، پھر حضرت عثمانؓ نے شیخین کے نسخے کو جلا ڈالا اور اس جگہ ایک دوسرا نسخہ مرتب کیا۔ بالآخر حجاج نے اس پر طبع آزمائی کی پھر جو کچھ بچ رہا وہ موجودہ شکل میں آج ہمارے سامنے ہے۔ شرح الاخبار کی بعض روایتیں تو یہ بھی بتاتی ہیں کہ وحی ربانی کے بعض حصے جو صحفِ فاطمہ کہلاتے تھے وہ اب مروجہ قرآن میں نہیں پائے جاتے۔

۳۰۴۔ شرح الاخبار، ۶/۷۷۔

۳۰۵۔ زہر المعانی، ص ۴۰۵۔

۳۰۶۔ دیکھئے تفسیر صافی اور بحار الانوار للمجلسی

۳۰۷۔ وحی ربانی میں تاویل کا دروازہ جب ایک بار کھل گیا تو پھر اس سلسلہ پر بند باندھنا اہل تاویل کے لیے بھی ممکن نہ رہا۔ گو کہ اس بات کی صراحت کی جاتی رہی کہ صرف وہی تاویلیں مستند قرار پائیں گی جو ائمہ کے توسط سے ہم تک پہنچی ہیں لیکن ایک بار جب لوگوں کو اندازہ ہو گیا کہ غایت شریعت دراصل

دعوت کے ''حدود'' ہیں تو انھوں نے ان حدود کی پاسداری کرتے ہوئے ظاہری اعمال ترک کر دیئے۔ مثلاً دوسری صدی کے نصف اول میں باطنی دعوت کے دو اہم اساطین مغیرہ اور ابوخطاب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب وہ اس راز سے واقف ہوئے کہ شراب کا باطن فلاں حد ہے تو انھوں نے اس حد سے پرہیز کر کے شراب کو حلال سمجھ لیا۔ باطنی دعوت کے علمبرداروں کے لیے ان امکانی خطرات وانحرافات سے بچنے کی کوئی اور سبیل نہ رہی سوائے اس کے کہ وہ تاویل کی کمان پر اپنا کنٹرول سخت رکھیں۔ چنانچہ قاضی النعمان نے اس خطرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

ورأينا رجالا ايضا كانوا ممن شملتهم الدعوة وكانت لهم البصيرة والولاية والحظوه والأعمال الصالحة ثم ارتكبوا العظائم واستحلوا المحارم وعطلوا الفرائض واستخفوا بالدين وصاروا الى حال من قدمنا ذكره من المبدلين الضالين فعاقبهم المهدى بالله صلوات الله عليه اشدالعقوبه، وانزل بهم سوء العذاب لكل بقدر استحقاقه، وانتحاله و كفره، فقتل قوما صبرا و صلب آخرين، وابقى قوما فى السجون مصفدين، حتى هلكوا اجمعين، واغلق باب دعوته و حجب فضل رحمته زمنا طويلا و دهرا كثيرا، حتى امتحن المئومنين، وميز الزنادقة و المنافقين، وكان من امره فى ذلك .... (دعائم الاسلام، ج۱ص۵۴)

۳۰۸۔ سیدنا عبدعلی سیف الدین (متوفی ۱۲۳۲ء) نے اخوان الصفا کو قرآن الائمہ کے درجہ پر رکھا ہے جب کہ قرآن مجید ان کے نزدیک قرآن الامہ ہے۔

۳۰۹۔ اسمٰعیلی دعوت نے دین کا ایک نیا قالب تیار کرنے میں قدیم یونانی علوم وفلسفہ، اس کے علاوہ مانوی اور ہندی تصور حلول وتناسخ سے بھی خاصی مدد لی۔ اس خیال کے مطابق، عالم ابداء کا وجود جہاں تمام صورتیں نورانی تھیں اور جسے عالم روحانی بھی کہتے ہیں، آن واحد میں پیدا ہوا۔ پھر اسے جلال شرف اور ماکان و مایکون کی دولت ملی۔ عقل اول مختلف مدارج کے بعد عقل عاشر میں منزّہ ہوئی۔ پھر زمین وآسمان کی خلقت ہوئی۔ پھر کوئی پچاس ہزار سال کے بعد انسان وجود میں آیا۔ اور پھر ان ہی میں سے اٹھائیس بہترین اشخاص بشمول صاحب جثہ ابداعیہ پیدا ہوئے۔ صاحب حبثہ ابداعیہ اور اس کے ستائس مددگار اولوالعلم کے منصب پر فائز ہیں کہ یہی اس آیت قرآنی شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوالعلم کی صحیح تاویل ہے۔ کہا گیا کہ اولوالعلم سے صاحب حبثہ ابداعیہ اور ستائس حدود مراد ہیں جن کی تفصیل یوں ہے۔ بارہ نہاری حجتیں، بارہ لیلی حجتیں، داعی، ماذوم اور مکاسر

اس تصور کے مطابق کرۂ ارضی بارہ جزیروں میں منقسم ہے جو ایک نہاری حجت کے سپرد کیا گیا ہے۔ رہیں بارہ لیلی حجتیں سو جو اشخاص ان عہدوں پر مامور کئے گئے انھیں صاحب حبشۃ ابداعیہ نے اپنے جزیرے میں رکھا تا کہ انھیں باطن کی تعلیم دی جا سکے۔ ان بارہ حجتوں میں بہترین شخص کو باب مقرر کیا گیا جسے باب الابواب بھی کہتے ہیں۔ جس کے ذریعے امام کی بارگاہ میں رسائی ہو سکتی ہے۔ امام کے جسم کو ناسوت اور اس کے نفس سے جو ہیکل متصل ہوتی ہے اسے لاہوت کہتے ہیں۔ کہا گیا کہ صاحب حبشۃ ابداعیہ کے زمانے سے شروع ہونے والا عہد دورِ کشف کہلاتا ہے جب امام ظاہر ہوتا ہے زمین میں اسے اقتدار ہوتا ہے یہ وہ عہد ہوتا ہے جب علم باطن چھپایا نہیں جاتا پھر دورِ فترت شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد دورِ ستر کا آغاز ہو جاتا ہے۔ تب نہ صرف علم باطن بلکہ عالم باطن کو بھی لوگوں سے پوشیدہ کر دیا جاتا ہے۔ دورِ ستر میں امام مستقر حسب ضرورت اپنے نائبوں کو مقرر کرتا ہے جو مستودع یا انبیاء کہے جاتے ہیں۔ اس تصور کے مطابق آدمؑ، نوحؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ امام مستقر کے نمائندہ ہیں البتہ ابراہیم کی ذات امام کے ظہور سے عبارت ہے جن کی ذات میں علوم ظاہری اور باطنی دونوں یکجا ہو گئے تھے۔ آپ کی ذرّیت میں مستقر اماموں کا سلسلہ عبدالمطلب تک پہنچا جن کے دو فرزندوں عبداللہ کو علوم ظاہری سے سرفراز کیا گیا جبکہ ابوطالب دعوت باطنی کے امام قرار پائے۔ عبداللہ کے قائم مقام رسولؐ اللہ ہوئے جب کہ ابوطالب کی جانشینی حضرت علیؓ کو ملی۔ اب حضرت علیؓ کی نسل سے قیامت تک ائمہ قائم ہوں گے۔

کائنات کا اسماعیلی تصور

(الف)

کنز الولد لابراھیم بن حسین الحامدی، تحقیق: مصطفیٰ غالب، فیسبادن، ۱۹۷۱ء، ص۸۱۔

کائنات کا اسماعیلی تصور

(ب)

کنز الولد لابراھیم بن حسین الحامدی، تحقیق: مصطفیٰ غالب، فیسبادن ۱۹۷۱ء، ص ۹۵.

۳۱۰۔ رسائل اخوان الصفا میں اس قسم کے بہت سے مبہوت کن سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ مشتے نمونے از خروارے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

وغـــافـل عـن الـرموز جـاهـل — يـقـول مـن يـقـول ذا فـقـد كـفـر
فـمـن يـكـن يـعـلـم مـا يـقـولـه — وكـان يـجـرى رأيـه عـلـى النظر
فـلـيـأت بـالـحـكـمة فـى اخبـاره — بـالـعـدد الـمـخصوص فى اى السّور
مثـل مـقـاديـر الـفـروض كـلهـا — من الصلوة والزكوٰة والطهر
وكيف اسـمـاء الالـه ربـنـا — تسع و تسعون هـى الـحسنى الكبر
وحـامـلـو العرش وفـى عـدتهـم — عـدة أبواب الجنان فى القدر
واختـصـت الـنيـران فـى أبـوابهـا — بسبـعـةٍ مـمـن أتـاهـا وابتـدر
هـذا ومـا طٰـهٰ ومـا حٰـمٓ او — طٰـسٓ اوأشبـاه هـذا مـن سـور؟
ومـاهـى الـحية والـطـاوس اذ — كـانـا مـعينين لابليس الـخسر
ومـا هـى الـحـنـطة اذحـذرهـا — آدم مـن بيـن الـنبـات والـخـضـر
ومـاهـو الـعـجل الـذي خـاروما — الـصفـراء ازحييـت قتيلاً فـى البقـر
ومـا الـمسيح الـروح والمهدالذى — كـلـم فيـه الـنـاس فـى وقـت صغـر
وصـلـب هـاروت ومـاروت ومـا — يـعلـمـان الـنـاس مـمـن قد سحـر
ومـا طـلوع الشـمـس من مغـربهـا — مـابيـن قـرنـى مـارد لا يـنـزجـر
ومـا هـوالـدجـال اذحـذر منـه — كُـل خـلـق وهـو شـخـص ذوعـور
وذلك لا يـعـلـمـه الاالـذى — اشهـد خـلـق نـفسـه فيـمـا عبـر
فـالـحـمـد لـلـه الـذىء اشهـدنـا — مـالـم نـكـن نـعـلـم الابـالـخبـر

(علوم ناموسیہ وشرعیہ، رسائل اخوان الصفا۔)

۳۱۱۔ تاویل کی کتابوں میں سب سے مشہور کتاب اخوان الصفا ہے جس کے آخری رسالہ جامعہ میں حقائق ومعارف کی بنیادی مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ داعی الدعاۃ قاضی نعمان بن محمد (متوفی ۳۶۳ھ) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب دعائم الاسلام کی تاویل میں ایک علیحدہ کتاب تاویل دعائم الاسلام تصنیف کی ہے۔ اس کے علاوہ تاویل الشریعۃ مصنفہ امام المعز، المجالس المویدیہ مصنفہ باب الابواب موید شیرازی (متوفی ۴۷۰ھ) اور کتاب الافتخار مصنفہ داعی ابو یعقوب سجستانی (متوفی

۳۴۱ھ) اور وجہہ دین مصنفہ ناصر خسرو (متوفیٰ ۴۸۱ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ان کتب نے فن تاویل کا کون سا قالب تیار کیا ہے اس کا اندازہ ان مثالوں سے ہوگا کہ وہاں وضو کا مطلب حضرت علیؓ کا اقرار کرنا ہے کہ علیؓ اور وضو ہر دو لفظ میں تین حرف ہیں۔منہ دھونے سے مراد سات ناطقوں اور سات اماموں کا اقرار کرنا ہے کہ انسان کے چہرے میں سات سوراخ ہیں۔نماز سے مراد داعی کی دعوت میں داخل ہونا یا رسول اللہ کا اقرار کرنا ہے کہ صلوٰۃ اور محمد ہر دو میں چار حرف ہیں۔ماہ رمضان کے روزوں سے مراد شریعت کا باطنی علم اہل ظاہر سے چھپانا ہے اور تیس روزوں کا راز یہ ہے کہ علیؓ اور امام مہدی کے درمیان دس امام، دس حجتیں اور دس ابواب ہیں۔زکوٰۃ سے مراد مفید کا مستفید کو تعلیم دینا ہے اور حج بیت اللہ کا مطلب امام کی طرف متوجہ ہونا ہے۔جہاں کعبہ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور باب کعبہ حضرت علیؓ کی ذات گرامی ہے۔ان مثالوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ائمہ تاویل کے ہاتھوں اسلام کے قالب میں تبدیلیوں کے کتنے وافر امکانات دریافت کئے گئے۔چونکہ تاویل کی مختلف کتابوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے سو اس مشکل کا حل یہ دریافت کیا گیا کہ امام جعفر صادق نے ایک بار ایک مسئلہ کی ایک تاویل بیان فرمائی اور دوسرے موقع پر اسی مسئلہ کی کچھ اور تاویل پیش کی۔سائل نے اس اختلاف کا سبب پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ تاویل کے وجوہ سات بلکہ ستر ہوسکتے ہیں (الرسالۃ الحاویۃ، کتاب الریاض، ص ۲۰۸)

تاویل کی ان کتابوں کو جن کے بارے میں یہ خیال عام تھا کہ ان کی تعلیم امام کی اجازت کے بعد ہی کسی کو دی جاسکتی ہے، عامۃ الناس کی پہنچ سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی۔بعض رسالوں میں کتابت السّریہ یعنی مخصوص طرز تحریر اور علامتوں کا سہارا بھی لیا گیا۔مثلاً: (۱) رسالہ الاسم الاعظم من الحقایق العالیه والدقایق والاسرار السامیه لمولف مجهول (۲) رسالة الایضاح والتبیین فی کیفیة تسلسل ولادتی الجسم والدین لعلی بن محمد بن الولید (۳) رسالة تحفةالمرتاد وغصة الاضداد لعلیٰ بن محمد بن الولید ایضاً (٤) رسالة الاسم الأعظم وغیرہ میں مطالب پر سریت کا پردہ ڈالنے کے لیے حروف کے بجائے علامتیں لکھی گئی ہیں۔تاکہ عامّہ کالانعام ان رموز باطن سے واقف نہ ہوسکیں۔(محولہ فاطمیین مصر، ج دوم، ص ۱۸۵)

۳۱۲۔ المجلس الثالث، المجالس المستنصریہ، ص ۱۔

۳۱۳۔ حقائق کی کتابوں میں راحت العقل لسیدنا حمید الدین کرمانی، المبدأ والمعاد لسیدنا حسین بن علی محمد بن الولید (متوفیٰ ٦٦٧)، الانوار اللطیفہ لسیدنا محمد بن طاہر بن ابراہیم الحارثی (متوفیٰ

۵۸۴)، کنز الولد لسیدنا ابراہیم بن الحسین الحامدی (متوفی ٦٦٧)، الشموس الظاہرہ لسیدنا حاکم بن ابراہیم (متوفی ۵۹٦) الذخیرہ لسیدنا علی بن محمد بن الولید (متوفی ٦١۴) بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ البتہ ہم نے زیادہ تر مثالیں اخوان الصفا سے دی ہیں اس لیے کہ ان تمام مصنفوں کا منبۂ علم یہی کتاب رہی ہے جس کے مصنف کو یہ حضرات الشخص الفاضل یا صاحب الرسائل کی حیثیت سے خصوصی علم وفضل کا حامل سمجھتے ہیں۔ اسمٰعیلی حلقوں سے باہر بھی جو لوگ ملائے اعلیٰ سے واقفیت اور حظیرۃ القدس میں جھانک تاک کے دعوے کرتے رہے ہیں خواہ وہ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ عالم ہی کیوں نہ ہوں، ان سبھوں کا مبلغ کشف وآگہی یہی کتاب ہے۔

۳۱۴۔ رسائل اخوان الصفا، ۷/۳۴۷، ۳، طبع مصر

۳۱۵۔ الانوار اللطیفہ، فصل اول، باب ۴، سراوق ۳۔

۳۱٦۔ الرسالہ الثالثۃ فی النجوم من رسائل اخوان الصفا، ۱/۹٦

۳۱۷۔ الانوار اللطیفہ، فصل ۱، باب ۴، سراوق ۳۔

۳۱۸۔ الانوار اللطیفہ، فصل ۴، باب ۵، سراوق ۳۔

۳۱۹۔ عالمِ روحانی، عالم جسمانی اور عالم دین میں تطابق کے لیے دیکھیے حمید الدین کرمانی کی شہرۂ آفاق کتاب راحت العقل جہاں انھوں نے عالم دین کو میزان الدیانہ قرار دیتے ہوئے عالم طبیعت سے اسے تطابق دینے کی کوشش کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ آفاق یعنی عالم اجسام، انفس یعنی عالَم دین اور عالَم روحانی کے درمیان باہمی مطابقت پائی جاتی ہے بقول مصنف: صار الخلق الذی ھو اکبر شھادۃ شاھد اللصنعۃ النبویۃ بالحق والصنعۃ النبویۃ شاھدۃ للخلق بصحۃ الکون لو راحۃ العقل المشرع الخامس من السور الخامس)۔

۳۲۰۔ دسویں صدی عیسوی میں اسمٰعیلی داعی صوفیاء کے لبادے میں ہندوستان آچکے تھے۔ ہندوستان کی اسمٰعیلی حکومت جس کا مرکز ملتان تھا پنجاب سے سندھ تک کے علاقوں پر مشتمل تھی۔ ۹٦۸ء میں قائم ہونے والی اس اسمٰعیلی ولایت میں امام المعز کا خطبہ پڑھا جاتا۔ فاطمی سکّے لین دین میں استعمال ہوتے۔ عیون الاخبار (ج ٦، ص ۲۱۹) کی ایک روایت کے مطابق امام المعز نے ملتان کے اسمٰعیلی حکمراں سلطان جیلم بن شیبان کے نام ایک مکتوب میں اس کامیابی پر انھیں تحسین کا ایک خط لکھا تھا اور ہمت افزائی کے لیے سبز رنگ کے چند فاطمی جھنڈے بھیجے تھے۔ ۱۰۰۵ء میں محمود غزنوی کے حملوں نے اسمٰعیلی دعوت کو خاصا نقصان پہنچایا۔ بہت سے لوگوں نے سنّیت اختیار کر لی اور جو باقی بچے

انھوں نے گجرات کی طرف نقلِ مکانی میں عافیت جانی۔ کسے پتہ تھا کہ صدیوں بعد اسمٰعیلی ولایت کے ان ہی علاقوں میں ایک اسمٰعیلی مسلمان کے ہاتھوں چودہ اگست ۱۹۴۷ء کو سبز پرچم ایک بار پھر لہرائے گا البتہ اب اس کا پسِ منظر کچھ اور ہوگا اور اس نئے تراشیدہ جغرافیہ کو پاکستان کے نام سے جانا جائے گا۔

۳۲۱۔ دورِ ظہور کا اسمٰعیلی عقیدہ اس خیال سے عبارت تھا کہ ظاہر و باطن سے اپنی واقفیت کے سبب تشریح وتعبیر کا واقعی صرف امام منصوص کو ہے جس کی اتباع کے بغیر غایت دین کا حصول ممکن نہیں۔ ۱۲۵۶ء میں سیاسی اقتدار کے خاتمے کے بعد امام کی سیاسی حیثیت گو پسِ پشت چلی گئی البتہ اس کی روحانی اور مذہبی حیثیت میں کوئی اضمحلال نہ آیا۔ اسمٰعیلی متبعین کے درمیان یہ خیال عام ہوا کہ امام کی روپوشی کے باوجود کائنات میں اس کی مرکزی حیثیت اسی طرح برقرار ہے۔ اس کی ذات میں الانسان الکامل کا ظہور ہے جس کے بغیر انفس وآفاق کا توازن برقرار نہیں رہ سکتا۔ نزاری امام مستنصر باللہ ثانی جنھوں نے اب شاہ قلندر کی صوفی شناخت اختیار کر رکھی تھی، انھوں نے اپنی تصنیف پندیاتِ جوانمردی میں اسی نکتہ کو ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے۔ ملاحظہ کیجئے: Mustansir bi'llah II, *Pandiyat-i-Jawanmardi* trans. Ivanow, W. (Leiden, 1953)

۳۲۲۔ عباسی تحریک میں محبانِ آلِ بیت نے اپنا سب کچھ داؤ پر لگا دیا تھا۔ کامیابی کے بعد انھیں یہ جان کر سخت حیرت ہوئی کہ خلافت کی کرسی پر علوی ہاشمی گھرانے کے بجائے عباسی بنو ہاشم نے اپنا قبضہ جمالیا ہے۔ قیامِ حکومت کے بعد عباسیوں کو اس بات کا شدت سے احساس ہوا کہ سیاسی استحکام کے لیے شیعی اقلیتی نقطۂ نظر کے بجائے ایک وسیع القلب سیاسی پالیسی کی ضرورت ہے سو انھوں نے متشدد شیعی رہنماؤں کو راستے سے ہٹانے میں ہی عافیت جانی۔ ابوسلامہ اور سلیمان بن کثیر جیسی کبار سیاسی شخصیتیں ۱۳۳ھ میں قتل کر دی گئیں۔ ملاحظہ کیجئے: طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۴۷۔

۳۲۳۔ ملاحظہ کیجئے: Al-Nishaburi, Ahmad, Istitar al-Imam wa Tafarruq al-Du'at ed. and trans. Ivanow, W., *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* London, 1942, p.162

مزید دیکھئے: تقی الدین المقریزی، کتاب المقفع، بیروت، ۱۹۸۷ء، ص ۶۹۔

۳۲۴۔ مثال کے طور پر ابوسعید الجنابی جنھوں نے بحرین میں قرامطی حکومت کے قیام میں کلیدی رول انجام دیا ابتداً تاجر کے بھیس میں سرگرم رہے تھے۔ اس قبیل کی ایک اور مشہور مثال داعی خَلَف کی ہے جو ایک

زردوزی کے بھیس میں اسمٰعیلی دعوت کی توسیع کے لیے نویں صدی ہجری میں سرگرم رہے۔ ملاحظہ کیجئے:
Nizam al-Mulk, Abu ali Hasan, *The Book of Government or Rules for King*, trans. Darte, H., London, 1978, 2nd edn, p. 209.

۳۲۵۔ قاضی نوراللہ التستری، مجالس المومنین، تہران ۷۶-۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۵۶۔

۳۲۶۔ زین العابدین شیروانی، بستان السیاحۃ، تہران، ۱۳۱۰، ص ۵۲۶۔

۳۲۷۔ شہاب الدین سہروردی ان داعیوں/صوفیوں کے قبیل سے ہیں جنھیں ان کی درپردہ سیاسی سرگرمیوں کے جرم میں شہید کیا گیا۔ صلاح الدین ایوبی نے الحاد کے الزام میں انھیں قتل کر دیا۔ سہروردی کا بھانجہ مشہور شاعر عراقی جب ہندوستان آیا تو ہندوستان میں ان کے مرید بہاؤالدین ذکریا ملتانی کا مہمان ہوا اور پھر شیخ کی دامادی کا شرف بھی اسے حاصل ہوا۔ اسمٰعیلی داعی شہباز قلندر (متوفی ۱۲۷۴ء) بھی ذکریا ملتانی کے خاص مریدوں میں تھے۔ بابا فریدالدین گنج شکر بھی شہاب الدین سہروردی اور فریدالدین عطار کی صحبتوں سے مستفید ہوئے تھے۔

۳۲۸۔ محمد بن احمد المقدیسی، احسن التقاسیم، لائیڈن، ۱۹۰۶ء، ص ص ۴۸۱-۴۸۲۔

۳۲۹۔ ہندوستانی تصوف کی تاریخ میں ملتان خصوصی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ملتان ابتداء سے ہی اسمٰعیلی دعوت کا مرکز تھا۔ ہندوستان کی طرف بھیجے جانے والے داعی/صوفی ملتان کو پہلے پڑاؤ کے طور پر استعمال کرتے۔ نظام الدین اولیاء جنھیں گنج شکر نے دہلی کی ولایت پر فائز کر رکھا تھا وہ دہلی سے پاک پٹن آتے اور مہینوں اپنے مرشد کے پاس قیام کرتے۔ (سبط حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء، کراچی ۱۹۷۷، ص ۱۹۰)

۳۳۰۔ خانقاہوں اور زیارت گاہوں کے وسیع جال میں عامۃ الناس کو اکثر اس بات کا پتہ نہیں ہوتا کہ وہ دراصل کس کی قبر کی زیارت کر رہا ہے۔ عالم اسلام کی بیشتر زیارت گاہیں یا تو اسمٰعیلی داعیوں کی ہیں جو صوفیاء یا اصحاب باطن کے بھیس میں زیرزمین دعوت میں سرگرم رہے ہیں یا پھر وہ فرضی قبریں اور آثار ہیں جو اسمٰعیلی داعیوں نے اپنے خفیہ مراکز کے طور پر قائم کئے تھے۔ اس قبیل کی ایک مثال یمن کی اسمٰعیلی خاتون حکمراں سیدہ حرّہ کی وہ قبر جہاں صدیوں سے زائرین کا تانتا بندھا ہے لیکن اکثر زائرین کو اس بات کا پتہ نہیں کہ سیدہ حرّہ کون تھیں اور اسمٰعیلی دعوت میں ان کا کتنا اونچا مقام تھا۔

۳۳۱۔ شمس تبریز کے حجاب میں امام شمس الدین کی دریافت کچھ آسان نہیں۔ تاریخ میں ایک ہی وقت میں کم از کم تین شمس تبریز چلتے پھرتے نظر آتے ہیں۔ ایک تو امام شمس الدین، دوسرے ان کے ہم شہر

شمس تبریزی اور تیسرے ملتان کے پیر شمس الدین۔ جس طرح ہمارے تعبیری سرمائے میں جریر طبری اپنی تدلیسی کارروائیوں کے سبب ایک کے بجائے تین جریر طبری بن گئے ہیں جو بیک وقت شیعہ بھی ہیں اور سنی بھی اسی طرح امام شمس الدین کی شخصیت پر بھی کئی شمس تبریز کا حجاب پڑ گیا ہے۔ تاریخی مصادر اس بات کی طرف واضح اشارہ کرتے ہیں کہ رومی کا شمس تبریز کوئی اور نہیں خود امام شمس الدین کی ذات ہے جو کبھی تبریز کے شمس اور کبھی ملتان کے پیر شمس الدین کی شکل میں متحرک نظر آتے ہیں اور کبھی قونیہ سے اچانک غائب ہو جاتے ہیں۔ سریت کا عالم یہ ہے کہ رومی کے صاحبزادے کو بھی اس صوفی باوفا کے حسب نسب اور جائے بود و باش کا کچھ پتہ نہیں۔

بعض نسبتاً متاخر آخذ سے بھی شمس تبریز کا امام شمس الدین ہونا ظاہر ہے۔ نوراللہ شستری نے مجالس المومنین میں، دولت شاہ نے تذکرۃ الشعراء میں اور فدائی خراسانی نے ہدایت المومنین الطالبین میں رومی کے شمس تبریز کو امام شمس الدین کی ذات پر محمول کیا ہے۔ اسماعیلی حلقوں میں رومی کے شمس میں امام شمس الدین کی ذات کو پنہاں دیکھنا معمول کی بات ہے۔ بلکہ خیر خواہ ہراتی کے رسالۂ صراط المستقیم (تاریخ تصنیف ۱۵۵۳ء) کی تصریح کے مطابق مولانائے روم کی حیثیت دراصل امام شمس الدین کے حجت کی تھی۔

فرہاد دفتری نے نزاری برجندی کوہستانی کے ایک غیر مطبوعہ سفرنامے کے حوالے سے تبریز میں برجندی سے امام موصوف کی ملاقات پر اشارہ کیا ہے۔ امام شمس الدین کی امامت کوئی پچاس سال کے عرصے پر محیط ہے۔ اس دوران وہ اپنے متبعین کی ترتیب و تنظیم کے لئے پیر شمس الدین کے حجاب میں مسلسل سفر کرتے رہے۔ ان کے بعد نزاری امامت محمد شاہی اور قاسم شاہی سلسلوں میں تقسیم ہوگئی۔ قاسم شاہی سلسلے سے آغا خانی اماموں کا سلسلہ آج بھی قائم ہے۔ ملاحظہ کیجئے: Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrine*, Cambridge Univ. Press, 1999, pp.445-447; Farhad Daftary, *The Isma'ilis in Medieval Societies*, London, 2005, pp.184-185

۳۳۲۔ یونانی فلسفہ و اخلاق نے اسلام کے ایک نئے قالب کی تشکیل میں جو رول ادا کیا اس کا ایک بیّن ثبوت اسلامی مشرق میں رسائل اخوان الصفا کی مقبولیت ہے۔ گو کہ ابتداء ہی سے ان رسائل کے مصنفین کے بارے میں مختلف رائے پائی جاتی رہی ہیں۔ نعمان خیرالدین معروف بہ ابن الآلوسی البغدادی نے اپنی کتاب جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین (مطبوعہ بولاق مصر ۱۲۹۸) میں کشف الظنون کے

حوالے سے لکھا ہے کہ یہ رسائل دراصل قرامطہ کے مذاہب پر مبنی ہیں جو تیسری صدی کے بعد بنی بویہ کے عہد میں تصنیف کئے گئے۔ بعض لوگ انھیں جعفر الصادق کی طرف منسوب کرتے ہیں تو بعض کا خیال ہے کہ ان کا مؤلف مسلمہ بن قاسم الاندلسی المجریتی متوفی ۳۵۳ھ ہے۔ بعض لوگوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ یہ رسائل ائمہ مستورین کے دوسرے امام احمد بن عبداللہ کی تصنیف ہیں جو خلیفہ مامون کے ہم عصر تھے۔ البتہ ہمارے خیال میں اخوان الصفا کے یہ رسالے جنھیں متوخرین اسمٰعیلی قرآن الائمہ کی حیثیت دیتے ہیں چوتھی صدی کے آخر میں قرامطیوں کے ہاتھوں لکھے گئے رسالے معلوم ہوتے ہیں۔ ایسا اس لیے کہ ان رسالوں میں امام کا موجود یا مستور ہونا، دور الکشف اور دور الستر کا بیان، دعوت اور اس کے حدود (ارکان) کی تنظیم و ترتیب جیسے تصورات اس امر پر دال ہیں کہ یہ رسائل فاطمیین کی دینی اور فلسفیانہ اساس کے استحقاق کے لیے تصنیف کئے گئے تھے۔

اخوان الصفا خود کو اہل عدل اور ابنائے محمد کی حیثیت سے متعارف کراتے ہیں (رسائل ۱/۱) ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم اہل بیت رسولؐ ہیں۔ علمِ خدا کے خازن اور علم نبوت کے وارث ہیں۔ (رسائل ۳۰۷-۲۳۴/۴ مطبوعہ مصر)۔ ہم میں اور دوسرے انسانوں میں وہی فرق ہے جو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق میں ہے (رسائل ۲۱۵-۴۰۸/۴) ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہی امام برحق ہیں اور دنیا ان ہی کی پیروی سے نجات پائے گی اور یہ کہ دنیا میں ہمارا نسب ہمیشہ باقی رہے گا اور ہمارے مذہب میں دوسرے تمام مذہب مستغرق ہیں (رسائل ۲۹۲-۴۰۶-۱۰۵/۴)

ان رسائل میں شریعت اور فلسفہ کے امتزاج سے ایک نئی دینی فکر کی جو کوشش ملتی ہے اور جس میں عالم کی حقیقت، تصور نبوت کی تشریح، وصایت، امامت، دور ستر اور دور کشف کے جو بیانات ملتے ہیں انھیں گو کہ اسمٰعیلی عقائد کی ایک منظّم تدوینی کوشش کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے البتہ اس حقیقت سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ ان خیالات نے آنے والے دنوں میں جمہور مسلم فکر کا نیا ڈھانچہ تشکیل دینے میں اہم رول ادا کیا ہے۔ فلسفۂ اخلاق کی حیثیت سے بڑے پیمانے پر یہ کتابیں اسلامی اور مشرقی علوم کا حصّہ رہی ہیں۔ اور بالخصوص بلاد عجم میں اس کتاب سے اسلامی شخصیت کی تعمیر کا کام بڑے پیمانے پر لیا گیا ہے۔ ان رسالوں کے مطابق اکمل بااخلاق انسان وہ ہے جو نسلاً تو ایرانی ہو لیکن دین عربی رکھتا ہو۔ اسے عربوں کا سا فہم، پیروانِ مسیح کا کردار، شامی درویشوں کا زہد و تقویٰ، اہل یونان کی طرح علوم میں مہارت اور اہل ہنود کی طرح کشف و اسرار پر قدرت ہو۔ گویا ان رسالوں کے پیش نظر ایک کامل روحانی زندگی کی تکمیل مقصود تھی اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے فکری

اور سیاسی بحران کے عہد میں ان رسالوں کو غیر معمولی مقبولیت ملی۔ غزالی سے لے کر شاہ ولی اللہ تک تقریباً تمام ہی قابل ذکر متکلمینِ اسلام ان رسائل کے خوشہ چیں رہے ہیں۔

۳۳۳۔ بعض از تاویلات گلشنِ راز جو ایک گم نام مصنف کی تصنیف ہے، کے بارے میں یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ دراصل محمد شاہی نزاری امام شاہ طاہر کی تصنیف ہے۔

۳۳۴۔ طوسی کو اسمٰعیلی نظریہ سے قریب لانے والے شہرستانی ہی تھے۔ طوسی نے لکھا ہے کہ کلام وحکمت کی بے کیف باتوں سے جب میرا دل اچاٹ ہو گیا تو انھیں ایک ایسے معلم ومرشد کی ضرورت محسوس ہوئی جو حقیقی معرفت کا شناور ہو۔ شہرستانی سے وہ اس اعتبار سے پہلے ہی واقف تھے کہ وہ ان کے والد کے ماموں کے استاد تھے۔ شہرستانی کی باتوں سے متاثر ہو کر طوسی بھی اسمٰعیلی حلقہ میں داخل ہو گئے۔ (ملاحظہ کیجیے: الطّوسی، سیر وسلوک، ص ۳۸۔۵۵)

۳۳۵۔ النوبختی، فرق، ص ۳۷؛ القمی، مقالات، ص ۴۳۔۴۴؛ البغدادی، الفرق، ص ۲۲۹۔۲۳۳۔

۳۳۶۔ جعفر بن منصور الیمن، اسرار النطقاء، مرتب غالب، ص ۲۴۔۲۶؛ السجستانی، الافتخار، ص ۴۳۔۴۶۔

۳۳۷۔ اسکندر بیگ منشی، عالم آرا، ج ا، ص ۴۷۳۔۴۷۷۔

۳۳۸۔ تاریخ بدخشاں (مرتب اے این بولدریف) لینن گراد، ۱۹۵۹ء، ص ۲۲۷۔

۳۳۹۔ صفوی صوفی سلسلہ کے بانی شیخ صفی الدین (متوفی ۷۳۵ھ) شافعی المسلک سنّی مسلمان تھے۔ کوئی ڈیڑھ سو سالوں تک صفوی صوفیاء کا یہ سلسلہ اپنی سنّی شناخت کے ساتھ اردابیل کے علاقے سے نکل کر آذربائجان، مشرقی اناطولیہ، بلادِ شام اور خراسان کے علاقوں میں قبولیتِ عامہ حاصل کرتا رہا۔ شیخ صفی کے چوتھے وارث جنید کے عہد میں اس کی عسکری شناخت واضح ہونے لگی۔ شیخ حیدر (متوفی ۸۹۳ھ) نے بارہ کناروں والی سرخ دستار، جس کے بارہ کونے بارہ اماموں کے ناموں کے لیے مخصوص تھے، کو اپنے متبعین کے لیے لازم قرار دیا۔ اسی کلاہِ سرخ کی مناسبت سے یہ لوگ قزلباش کہلائے۔ رفتہ رفتہ ان باسیف صوفیوں نے شاہ اسمٰعیل کی قیادت میں آذربائجان کا علاقہ فتح کرلیا۔ ۷۔۹۰۶ھ میں شاہ اسمٰعیل کی قیادت میں صفوی سلطنت کے قیام کے بعد اس صوفی سلسلے کی اصل شیعی شناخت عوام کے سامنے آئی۔ صفوی امپائر کے قیام سے تاریخ نے ایک نئی کروٹ لی۔ عربوں کے ہاتھوں ایرانیوں کی شکست کے بعد یہ پہلا موقع تھا جب باقاعدہ ایک وسیع وعریض ایرانی قومی سلطنت قائم ہوئی ہو۔

۳۴۰۔ سہروردی کے اسمٰعیلی رابطوں کا تذکرہ ہم حوالہ ۳۲۱ میں کر چکے ہیں۔ منصور حلاج کی پھانسی کے پیچھے

بھی نظری یا دینی اختلاف کے بجائے سیاسی مصالح تھے۔ان پر الزام تھا کہ انھوں نے اپنے سفر ہند کے دوران اسمٰعیلیوں سے ساز باز کی تھی۔مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: این میری شمل، برصغیر میں اسلام (ترجمہ محمد ارشد رازی) لاہور ۲۰۰۰ء، ص۱۵۔

۳۴۱۔ مستنصر باللہ ثانی، پندیات جوانمردی (ترجمہ W. Ivanow) لائیڈن ۱۹۰۳ء

۳۴۲۔ ۱۹۳۷ میں W. Ivanow نے پہلی بار انجدان میں نزاری قاسم شاہی اماموں کے مقبروں کے بارے میں علمی دنیا کو آگاہ کیا۔مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: W. Ivanow, "Tombs of some Persian Ismaili Imams" *Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society*, NS 14, 1938, pp. 52–56

۳۴۳۔ اگست ۲۰۰۸ء میں آغا خاں ٹرسٹ فار کلچر کی ایماء پر حکومتِ ہند کے تعاون سے احاطہ درگاہ حضرت نظام الدین اولیاء میں واقع ایک پرانی باؤلی کی صفائی کے دوران بعض چونکا دینے والے حقائق سامنے آئے۔ باؤلی سے ایک خفیہ راستہ زیرزمین کسی اور سمت میں جاتا ہوا پایا گیا۔اوپر کی سمت یہ راستہ درگاہ کی طرف جا رہا ہے، نیچے کی سمت اس کا تعلق کسی سرنگ سے ہے۔اس بارے میں مزید حقائق تو ابھی منظر عام پر نہیں آئے ہیں البتہ درگاہ کے سجادہ نشیں کا کہنا ہے کہ جس طرح باؤلی سے درگاہ کے لیے خفیہ راستہ سامنے آیا ہے ایسا ہی ایک راستہ غالبًا ہمایوں کے مقبرے کی طرف تھا جہاں نظام الدین اولیاء تنہائی میں عبادت کرتے تھے۔کئی سو سال پہلے اس خفیہ راستہ کو غالبًا عدم استعمال کے سبب بند کر دیا گیا تھا۔ جو لوگ اسمٰعیلی دعوت کے طریقۂ کار سے واقف ہیں اور جنھیں اس بات کا علم ہے کہ نظام الدین اولیاء کو ہندوستان کی اسمٰعیلی ولایت عطا کی گئی تھی ان کے لیے تحریک آلِ بیت کے مجموعی پس منظر میں اس قسم کے خفیہ راستوں کی اہمیت کو سمجھنا عقدۂ لاینحل نہیں ہونا چاہیے۔

(محولہ راشٹریہ سہارا (اردو) ۲۴ اپریل ۲۰۰۹ء)

۳۴۴۔ اسمٰعیلیوں کے ہاں تصور اہل بیت نے مزید ارتقائی منزلیں طئے کیں۔ نہ صرف یہ کہ وہ اپنے ائمہ کے سلسلے میں تقدیسی صفات کے قائل ہوگئے بلکہ ان کے بعض ائمہ تو یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ ''ہم وہ اشباہ و ارواح ہیں جو اس وقت پیدا ہو چکے تھے جب کہ نہ زمین تھی نہ آسمان۔ یہ چیزیں ہمارے لیے بنائی گئی ہیں اور ہم پر دلالت کرتی ہیں ہم اسلاب ذکیّہ سے ارحام طاہرہ کی طرف منتقل ہوتے چلے آرہے ہیں۔ ہر نبی اور وصی نے ہماری بشارت دی ہے۔ ہم نے ہر زمانے میں اپنا علم اور اپنی قدرت ظاہر کیا ہے۔ ہم اللہ کے کلمات اور اسماء ہیں۔'' قرآن مجید کی اس آیت کا حوالہ دیتے ہوئے الم تری ان الله يعلم.... ولا خمس هوالا سادسهم.... ولا اكثر الا هو معهم (۵۸:۸) معز نے اس کا مقصود اپنی ذات کو قرار دیا۔ معز نے حسن بن احمد القرمطی کے نام جو خط لکھا تھا اس میں اپنے استحقاق امامت پر قرآن مجید کی ان تاویلوں سے دلیل فراہم کی جس کے مطابق امام کو ایک طرح کی الوہیت کا مقام حاصل ہے کہ وہ تین آدمیوں کے مشورے میں چوتھا ہوتا ہے اور پانچ کے مشورے میں چھٹا۔ جیسا کہ آیت مذکورہ میں آیا ہے۔ اسی مکتوب میں معز نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ وہ اپنے مخالفین کی حرکتوں سے خوب واقف ہے:

میں تجھے دیکھ رہا ہوں اور تیری باتیں سن رہا ہوں جیسا کہ خدا کا ارشاد ہے ﴿لاتخافا انّنی معکما اسمع واریٰ﴾ (۲۰:۴۶) اتعاظ الحنفاء، ص ص ۴۳۔ ۱۳۳۔

۳۴۵۔ کہا جاتا ہے کہ عبداللہ المہدی کے عہد میں ایسے غلاۃ کی کمی نہ تھی جو مہدی کی الوہیت کے قائل تھے۔ احمد البلادی ان ہی غلاۃ میں ایک تھا جو نماز میں شہر رقادہ کی طرف رخ کرتا کہ امام کا مستقر وہیں واقع تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ میں کسی ایسی ہستی کی عبادت کا قائل نہیں جو دکھائی نہ دے۔ اسی نے مہدی سے برملا اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ زمین کی تنگنائی آپ کی شخصیت سے مناسبت نہیں رکھتی آپ کا اصل مقام تو آسمانوں کی بلندیوں میں ہے۔

(محولہ زاہد علی، ہمارے اسمٰعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام، حیدرآباد، ۱۹۵۴، ص ۱۹۵)

۳۴۶۔ حوالہ مذکور، ص ۲۲۴

۳۴۷۔ عام طور پر رسول اللہؐ کی دوسری صاحبزادیوں کے مقابلے میں فاطمہ کو خصوصی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ حضرت فاطمہ کی یہ اسطوری تصویر جسے شیعہ اور سنّی دونوں مکاتب فکر میں قبولیتِ تامہ حاصل ہے، اس کے نشو و نما میں عہدِ فاطمی کو بڑا دخل ہے۔ فاطمیین مصر کو حضرت فاطمہ کی اس تصویر کی تشکیل و ترسیم میں کوئی سو سال کا عرصہ لگا جب جا کر کہیں انھیں فاطمہ کا یوم پیدائش منانے کا خیال آیا۔ کہا جاتا

ہے کہ عید فاطمہ کی مناسبت سے سرکاری تعطیل کا اعلان کیا گیا۔ لوگ اسے عوامی تہوار کے طور پر منانے لگے۔ (قاضی النعمان، شرح الاخبار، ص ص ۶۸–۶۷) یہی وہ عہد ہے جب اہل بیت پر درودوسلام کے سلسلے کو با قاعدہ جمعہ کے خطبوں کا حصّہ بنایا گیا۔ (دیکھئے: صلاح الدین الصفدی، کتاب الوافی بالوفیات، ج۱۱، ص۲۲۵) جس کے اثرات آج تک اہل سنت کے خطبات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جو لوگ حضرت فاطمہ کے حوالے سے حکومت پر اپنا حق سمجھتے تھے اور جنھوں نے فضیلتِ اہل بیت کی روایتوں کے سہارے اپنی حمایت میں ایک غلغلہ انگیز تحریک برپا کر لی تھی انھیں بھی اپنی حکومت کو باضابطہ فاطمیین کا نام دینے میں کوئی سو سال لگ گئے۔ حضرت فاطمہ کی اسطوری تصویر کے گرد روایتوں کے نئے دفتر تیار کرنے اور ان عقائد کو فلسفیانہ اور نظری اساس فراہم کرنے کے لیے کچھ وقت تو چاہیے ہی تھا۔

حضرت فاطمہ کے اس دیومالائی پیکر کی تشکیل میں قاضی النعمان اور ان کی شرح الاخبار کا کلیدی رول رہا ہے جنھوں نے محیر العقول واقعات، ثقہ اور غیر ثقہ ہر قسم کی روایات کو اپنی تصنیف میں جمع کر دیا ہے۔ فاطمہ کو ایک انسانی کردار کے بجائے دیومالائی انداز سے دیکھنے کی کوشش بعض ایسے عقائد کو جنم دینے کا سبب بنی ہے جس کی کوئی بنیاد قرآن مجید اور ایام رسول میں نہیں پائی جاتی۔ جب ایک بار فاطمہ کو سیدۃ النساء اہل الجنۃ کے منصب پر فائز کر دیا گیا تو ایسی روایتوں کی تشکیل لازم تھی جو فاطمہ کو قرآن مجید کے ان نسوانی کردار سے ممتاز قرار دے سکے جن کی ستائش میں قرآن مجید کی بعض آیتوں کا نزول ہوا تھا۔ قاضی النعمان نے فاطمہ کی جو تصویر کشی کی ہے اس میں فاطمہ کو حضرت مریم پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہے کہ مریم صرف اپنے عہد کی خواتین کی سیدہ ہیں جبکہ فاطمہ کو تمام زمانوں کی راہ یاب خواتین کی سرداری کا شرف حاصل ہے۔ وہ سیدۃ النساء اہل الجنۃ ہیں۔ روز آخر میں انھیں اس طرح بٹھایا جائے گا کہ ان کے سر پر سیدہ کا تاج ہوگا اور جو ان سے محبت کرے گا گویا وہ ان کے توسط سے محمد رسولؐ اللہ سے محبت کرے گا۔ جنت کے دروازے اس پر وا ہو جائیں گے (شرح ص ص ۲۵–۲۴، ص ۵۶، ص ۶۳)

فاطمہ کو بالعموم فاطمۃ الزہرا (the radient) اور بتول بمعنیٰ باکرہ بھی کہا جاتا ہے۔ فاطمہ کے یہ دونوں لقب دراصل ان کی larger-than-lifesize-image کی تشکیل کے لیے وضع کئے گئے ہیں۔ کہا گیا کہ فاطمہ لغزشوں سے مبرّہ، نسوانی کمزوریوں اور علائق سے دور مومنین کی شفاعت کے منصب پر فائز ہیں۔ انھیں نہ تو حیض آتا ہے اور نہ ہی وہ عام عورتوں کی طرح جسمانی کمزوریوں کی

حامل ہیں۔ ائمہ کو جنم دینے کے باوجود باکرہ ہیں کہ حسن اور حسین ان کی جانگوں سے پیدا ہوئے ہیں۔(ابی عبداللہ بن حمدان الخصیبی،الھدایۃ الکبری ،بیروت،۱۹۸٦ء،ص۱۲۰)۔اس قسم کی محیر العقول روایتوں کے لیے مزید دیکھئے: پندرہویں صدی کے اسمٰعیلی مصنف ادریس عمادالدین،عیون الاخبار وفنون الآثار،مرتب: محمد غالب،بیروت،۱۹۷۳ء،ج۴،ص۱۳۔

۳۴۸۔ مقریزی،حوالہ مذکور،ج۴،ص ص ٦۹۔۷۳۔

۳۴۹۔ محولہ زاہد علی،تاریخ فاطمیین مصر،ج۱،ص۲۲۰

۳۵۰۔ مقریزی،ج۲،ص۱٦۹،حوالہ مذکور ص۲٦۷

۳۵۱۔ مقریزی،ج۴،ص۱۵۷،فاطمیین مصر،ج۱،ص۲۰۱۔

۳۵۲۔ ابتدائی اسمٰعیلی ماخذ میں تعطیلِ شریعت کے واضح اشارات موجود تھے۔محمد بن اسمٰعیل کی آمد ایک نئے دور کا آغاز سمجھی جاتی تھی جہاں ظاہری شریعت کی معطّلی کے بعد اب باطن کا دور دورہ تھا۔اس پر مستزاد یہ کہ ۱۷/رمضان ۵۵۹ھ میں حسن ثانی نے،جنھیں حسن علیٰ ذکرہٖ السلام بھی کہتے ہیں،دورِ قیامت میں داخلے کا اعلان کر دیا۔اب تک قلعۂ الموت کے عوام،جو محمد بن بزرگ امید کے عہد تک شریعت کی پاسداری کو جزو ایمان جانتے تھے،اب وہ ایک ایسے دور میں داخل ہو رہے تھے جب شریعت کی تمام پابندیاں اٹھالی گئی ہوں۔حسن نے اپنے اصل مقام سے پردہ یوں اٹھایا کہ وہ محض داعی،حجّت یا خلیفۂ امام نہیں بلکہ فی نفسہٖ امام وقت ہے اور وہ بھی ایسا امام جسے قائم القیامہ کی حیثیت حاصل ہے،جس کی آمد پر مومنین ایک ایسی جنت ارضی میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں شریعت کے احکام پر عمل آوری کی ضرورت نہیں رہتی۔حسن ثانی کا یہ قدم ایک بڑے نظری انقلاب کا پیش خیمہ تھا جس نے آنے والے دنوں میں نزاری اسمٰعیلیوں کی راہ گم کر دی۔اب انھیں پنج وقتہ نمازوں کے بجائے نمازِ حقیقی پڑھنی تھی۔وہ اسی سرزمین پر روحانی بہشت سے لطف اندوز ہو رہے تھے جہاں امام کی ذات میں دراصل خدا کا مظہران کے سامنے جلوہ گر تھا۔

۳۵۳۔ مومن بن حسن بن مومن الشبلنجی نے اپنی کتاب نورالابصار فی مناقب آلِ البیت النبی المختار میں ابن عربی سے یہ قول اس طرح نقل کیا ہے:

تعظیم الشریف مطلوب بما لااثم علیه ولوزنی وعمل عمل قوم لوط وشرب الخمر وسحر واکل الرباء وسرق وکذب واکل اموال الیتامیٰ وقذف المحصنات وآذی المومنین والمومنات بغیر مااکتسبوا۔ صحیح الاسلام، ص۱۵۸۔

۳۵۴۔ یوسف النبہانی نے اپنی کتاب الشریف المؤبد لآل محمد میں ایک منسوب الی الرسول قول کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے:وقال صلی الله علیه وسلم: ان فاطمه احصنت فرجها فحرمها الله وذریتها علی النار وغیره من الاحادیث الدالة علی القطع لهم بالجنته من غیر سابقة عذاب وانما طلب اکرام فاسقهم لان اکرامه لیس لفسقه وانما هو العنصر الطاهر ونسیه الزاهر وهذا موجود فی طالحهم کو جوده فی صالحهم۔

"ان فاطمه احصنت فرجها فحرمها الله وذریتها علی النار " کی روایت حاکم نے مستدرک (ج۳،ص۱۵۲) میں، خطیب نے تاریخ (ج۳،ص۵۴) میں اور محبّ الدین طبری نے ذخائر العقبیٰ (ص۴۸) میں بھی نقل کی ہے۔مناقب کی کتابوں میں اس مضمون کے اشعار بھی کثرت سے ملتے ہیں:

وان مریم أحصنت فرجها وجائت بعیسیٰ کبدالدجیٰ

فقد احصنت فاطمة بعدها وجائت بسبطی نبی الهدی

(ابن شہر آشوب السروی، مناقب آل ابی طالب، ج٤، ص ٢٤)

۳۵۵۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، تفہیمات، ج۲، تفہیم نمبر۵۔

٣٥٦۔منہاج القرآن انٹرنیشنل کے بانی ڈاکٹر طاہر القادری نے ایک خواب کے حوالے سے یہ دعویٰ کر رکھا ہے کہ منہاج القرآن کا قیام آپ صلی اللہ علی وصلم کے حکم مبارک سے ہوا تھا۔ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ آپؐ بہ نفسِ نفیس ہر سال منہاج القرآن کے جلسے میں تشریف لاتے ہیں۔سالانہ جلسوں میں غیر معمولی اژدہام اور منہاج القرآن کی بین الاقوامی وسعت کے پیچھے اس پروپیگنڈے کو بڑا دخل ہے۔خواب کے بعض حصّے، جسے ہم نے ان کی ایک ویڈیو سے نقل کیا ہے، آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

... آقا گفتگو کا سلسلہ شروع فرماتے ہیں۔فرماتے ہیں مجھے طاہر، میں اہل پاکستان کی دعوت پر یہاں کے دینی اداروں اور دینی جماعتوں اور علماء کی دعوت پر پاکستان آیا تھا۔فرماتے ہیں: اہل پاکستان نے مجھے پاکستان آنے کی دعوت دی تھی۔ یہاں کے دینی ادارے، دینی جماعتیں اور علماء، انھوں نے مجھے دعوت دی تھی کہ ان کی دعوت پر میں یہاں آیا تھا۔اور مجھے بلا کر، دعوت دے کر انھوں نے میری قدر نہیں کی۔میری میزبانی نہیں کی۔اور اب میں اہل پاکستان سے ناراض ہوکر مدینہ واپس جا رہا ہوں۔دینی اداروں سے، دینی جماعتوں سے، علماء سے اور اہل پاکستان سے ناراض ہوکر، دکھی

ہوکر۔آپ نے فرمایاانھوں نے مجھے بڑادکھ دیا ہے۔انھوں نے مجھے بڑادکھ دیا ہے۔دعوت میں بلایا ، میری میزبانی نہیں کی۔ یہاں تک فرمایا ،کہ بڑی تفصیلات بیان فرمائیں، بڑی تفصیلات بیان فرمائیں۔میری قدرنہیں کی،کوئی اہتمام نہیں کیا،میزبانی نہیں کی اور بڑادکھ پہنچایا ہے۔میں نے دکھی ہوکر،اب میں نے فیصلہ کرلیا ہے کہ میں اب پاکستان چھوڑ کے واپس جارہا ہوں۔اس لیے میں لوگوں سے نہیں ملا۔میں اب پاکستان چھوڑ کے واپس جارہا ہوں۔بس میں یہ بات سن کرحضورعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے قدموں پر گر جاتا ہوں۔قدمین شریفین پکڑ لیتا ہوں، چمٹ جاتا ہوں، چومتا ہوں،روتا ہوں،چیختا ہوں۔ہاتھ جوڑ کرعرض کرتا ہوں آقا خدا کے لیے فیصلہ بدل لیجیےاور پاکستان چھوڑ کے نہ جایئے،پاکستان چھوڑ کے نہ جایئے،نظرثانی فرمایئے فیصلہ پر،آقافرماتے ہیں نہیں تمہیں معلوم نہیں طاہرانھوں نے مجھے بڑادکھ دیا ہے۔باربارایسافرماتے ہیں کہ انھوں نے مجھے دعوت دی تھی۔ان کی دعوت پرآیا تھااور بلاکر میری عزت نہیں کی۔بلاکر میری عزت نہیں کی۔مجھے بڑادکھ دیا ہے۔میں نے اب فیصلہ کرلیا ہے کہ پاکستان چھوڑ کراب میں واپس چلا جاؤں گا۔بس میں روتا جارہا ہوں اورالتجائیں کرر ہا ہوں رورو کرآقا کرم کیجیے۔پاکستان چھوڑ کر واپس نہ جایئے مجھےحکم فرمائیں کہ کیا کوئی صورت ہوسکتی ہےحضورآپ کے یہاں رہ جانے کی مجھے پوچھتا ہوں۔باربارفرماتے نہیں اب میں واپس جانے کا فیصلہ کر چکا ہوں۔مجھے بڑادکھ دیا ہے انھوں نے۔یہ اصرار کے ساتھ فرما رہے ہیں اور میں روتا جارہا ہوں قدم میں نے پکڑے ہوئے ہیں عرض کرتا ہوں حضورنہیں جانے دیں گے۔حضورنہیں جانے دیں گے۔حضورآپ کرم فرمائیں،نظرثانی فرمادیں۔بڑی دیررونے اور التجا کرنے کے بعدآقا کی طبیعت مقدسہ میں کچھ پیارآتا ہےشفقت آتی ہے۔غصّہ مبارک کچھ ٹھنڈا ہوتا ہے۔اورفرماتے ہیں طاہراگرمزید پاکستان میں مجھےٹھہرانا چاہتے ہوتواس کی صرف ایک شرط ہے۔مجھےاب پاکستان میں مزیدٹھہرانا چاہتے ہوتو صرف ایک شرط ہے۔تم اس شرط کو پورا کرنے کا وعدہ کرلو میں وعدہ کرتا ہوں میں عرض کیاحضورفرمائیں توصحیح وہ شرط کیا ہے وہ شرط کیا ہے۔جو کچھ ہو سکا ہم کریں گےآپ نے فرمایا طاہراگر چاہتے ہو کہ میں پاکستان میں رک جاؤں تو شرط صرف یہ ہے کہ میرے میزبان تم بن جاؤ۔میرے میزبان تم بن جاؤ پھررکتا ہوں۔یہاں بیان کرتا ہوں آقا مجھے انکارنہیں ہے۔بڑی سعادت ہے پر میں اس قابل کہاں میں تو بڑا کمزوراور ناتواں آدمی ہوں حضور میں میزبانی کیسے کرسکوں گا۔مجھ سے کیسے میزبانی ہوگی۔فرماتے ہیں بس شرط ایک ہےتم مجھ سے وعدہ کرلو، مجھ سے وعدہ کرلو میری میزبانی کا۔پھرتنہاتم وعدہ کرلو پھر میں رکنے کا وعدہ کر لیتا

ہوں۔ میں رو رو کے ہاتھ جوڑتا ہوں عرض کرتا ہوں حضور میں نے آپ سے وعدہ کرلیا۔ میں میزبان بنتا ہوں حضور کا۔ فرماتے ہیں طاہر تو نے وعدہ کیا تو میں بھی وعدہ کرتا ہوں کہ رک جاتا ہوں۔ اور فرمایا کہ میں مزید سات دن اپنا قیام پاکستان میں تمہارے کہنے پر کردیتا ہوں۔ سات دن مزید رہوں گا یہاں۔ کتنا؟ فرمایا سات دن مزید یہاں رہنے کا وعدہ کرلیتا ہوں۔ اب میں کچھ نہیں کہہ سکتا کہ اس سات دنوں سے مراد کیا ہے؟ یہ کتنی مدت ہے یہ وہی جانتے ہیں اس کی تفصیل معلوم نہیں ہے مجھے کہ سات دنوں سے مراد کتنی مدت ہے؟ فرمایا سات دن میں رکتا ہوں تمہاری میزبانی میں۔ میں نے کہا حضور مجھے منظور پر یہ کیسے ہوگا سب کچھ۔ فرمایا تم عہد کرلو بس سب انتظام ہو جائے گا۔ سب انتظام ہو جائے گا۔ پھر مجھ سے فرماتے ہیں ایک بات اور وعدہ کرو مجھ سے۔ میرے ٹھہرنے کا انتظام بھی تم نے کرنا ہوگا۔ میرے کھانے پینے کا انتظام بھی تمہارے سپرد ہوگا۔ پاکستان میں جہاں کہیں آؤں گا جاؤں گا وہ ٹکٹ اور انتظام آمد و رفت وہ تمہارے سپرد ہوگا اور جب واپس مدینہ جانا ہوگا تو مدینہ تک کا ٹکٹ بھی تم لے کر دو گے۔ یہ سارا انتظام تمہارے سپرد ہوگا یہ وعدہ کرلو۔ میں نے عرض کیا حضور یہ سارا وعدہ ہوگیا۔ فرماتے ہیں کہ پھر میرا وعدہ ہے کہ میں سات دن یہاں رک جاتا ہوں۔ اس وقت میرے آقا نے مجھے فرمایا کہ تم اپنا ادارہ منہاج القرآن بناؤ میں تم سے وعدہ کرتا ہوں تمہارے ادارے میں آؤں گا۔ حاضرین اب آپ ہی کوئی فیصلہ کرسکتے ہیں کہ جو شخص اس طرح وعدہ کر چکا ہو اسے سفر تنہا ہی کیوں نہ کرنا پڑے وہ کیسے پھر سکتا ہے۔ میرا تو ایمان جاتا ہے۔ ایمان کا مسئلہ ہے اور یہ، یہ کچھ پاکستان میں ہوگیا ہے دین کے ساتھ۔ یہ کیا ہے اس امر کی طرف اشارہ نہیں تھا کہ اہل پاکستان سب کچھ آجانے پر آپ نے مجھے محض دکھ دیا ہے۔ دوستوں مبارک ہو آپ کو کہ ان سب کے کئے کرنے کے بعد اب میزبانی حضور نے اپنی آپ کے سپرد کی۔ اس منہاج القرآن کو سپرد کی ہے میزبانی۔ اور وعدہ لیا ہے۔ آپ کی طرف سے وعدہ لیا ہے اس میزبانی کا۔ کیا مراد ہے اس میزبانی سے۔ کیا اسلام کا نفاذ مراد نہیں ہے۔ کیا اس سے مراد اسلام کا نفاذ نہیں ہے۔ اسلامی انقلاب نہیں ہے کہ اس کے علاوہ کچھ۔ اس لیے دوستو! اگر ہم اپنا تن من دھن اسلامی انقلاب کے لیے نہیں لٹاتے تو ہمارا ایمان جاتا ہے۔ ارے سب کچھ لٹا دینا ہے۔ میں تو آقا سے وعدہ کر چکا ہوں آپ وعدہ کرتے ہیں کہ نہیں۔ (پورا مجمع وعدہ کرلیتا ہے)

(Source: http:/www.youtube.com/watch?v=JnTHhX2f0jY&feature=related)

اسلام کا سنّی قالب

۳۵۷۔ طبری، ج ۷، ص ۱۵۵، ذیل واقعات ابوالعباس السفاح۔

۳۵۸۔ مامون (۸۱۳–۸۳۳) اور معتضد (۸۹۲–۹۰۲) کے عہد میں امیر معاویہؓ کی کردارکشی کی باقاعدہ مہم چلائی گئی۔ طبری میں منقول ایک روایت کے مطابق ایک بار رسولؐ اللہ نے ابوسفیان کو معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید کے ساتھ گدھے پر سوار دیکھا۔ فرمایا خدا کی لعنت ہو ان سواروں پر۔ ایک روایت میں یہ بھی کہا گیا کہ ایک بار رسولؐ اللہ نے معاویہؓ کو کتابت وحی کے لیے طلب فرمایا وہ اس وقت کھانا کھا رہے تھے اس لیے حکم کی تعمیل نہ کر پائے۔ راوی کہتا ہے کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا کہ خدا اس کا پیٹ کبھی نہ بھرے چنانچہ ان روایتوں کے مطابق معاویہؓ ہمیشہ بھوک میں مبتلا رہتے تھے۔ کہا کرتے تھے خدا کی قسم میں کبھی اس لیے کھانے سے ہاتھ نہیں روکتا کہ میرا پیٹ بھر چکا ہوتا ہے بلکہ مجھے اس لیے رکنا پڑتا ہے کہ میرے پاس کھانے کو مزید کچھ نہیں ہوتا۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اس پہاڑی درّے سے ایک شخص ظاہر ہوگا جسے روزِ آخر ہماری امت سے الگ اٹھایا جائے گا۔ راوی کے مطابق دیکھنے والوں نے دیکھا کہ اس درّے سے نکلنے والے شخص معاویہؓ تھے بلکہ ایک روایت میں تو یہاں تک کہا گیا کہ جب تم میرے منبر پر معاویہؓ کو پاؤ تو اسے قتل کردو۔ (طبری، ج ۷، ص ۵۳–۵۸)

مزید ملاحظہ کیجیے صحیح مسلم میں ابن عباس کی یہ روایت (نمبر ۲۶۰۴): عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه و سلم قال له اذهب و ادع لی معاویة قال فجئت فقلت هو یاکل قال ثم قال لی اذهب فادع لی معاویه قال فجئت فقلت هو یاکل فقال لا اشبع الله بطنه۔

۳۵۹۔ اخبار عباس کی روایت کے مطابق یحییٰ بن زید کی شہادت ۱۲۵ھ میں عمل میں آئی۔ تب سے ابومسلم خراسانی کے ظہور تک ان کا جسدِ خاکی صلیب پر خشک ہوتا رہا۔ ملاحظہ کیجیے اخبار العباس (اخبار الدوله العباسیه وفیه اخبار العباس وولده)، بیروت، ۱۹۷۱، ص ۲۴۲–۲۴۴: مزید دیکھئے: مقاتل الطالبین لعلی بن حسین ابوالفرج الاسفہانی، قاہرہ، ۱۹۴۹ء، ص ص ۱۵۲–۱۵۸۔ سرائے پل (افغانستان) میں ان کا مزار آج بھی مرجعِ خلائق ہے۔

۳۶۰۔ اہلِ خراسان کے لیے یحییٰ کی شہادت سانحۂ کربلا سے کم نہ تھی۔ انھیں اس بات کا بڑا قلق ہوا کہ ان کے ملک میں خاندانِ رسالت کا چشم و چراغ اس طرح بے بسی اور اذیت ناکی سے شہید کیا جائے۔

یحیٰی کی مصلوب لاش بھی اہل خراسان کو مستقل دعوتِ مبازرت دیتی رہی ان حالات میں ابومسلم خراسانی کے ظہور نے ایک عمومی بغاوت کی کیفیت پیدا کردی جو بالآخر اموی حکمرانی کے خاتمہ کا سبب ہوئی۔

ملاحظہ کیجئے۔اخبار العباس، ص ۲۸۸: مزید دیکھئے۔ابن خلدون، کتاب العبر ودیوان المبتداء والخبر، بیروت، ۱۹۵۷ء، ص ۲۲۳۔

۳۶۱۔ ملاحظہ کیجئے۔ رسائل الجاحظہ لابوعثمان عمرو بن بحرالجاحظ، قاہرہ، ۱۹۶۴ء، ص ۱۵: مزید دیکھئے۔معجم البلدان لشھاب الدین یاقوت بن عبداللہ الرومی، لیپزگ، ۱۸۶۶–۱۸۷۳ء، ج ۲، ص ۴۱۳۔

۳۶۲۔ دیکھئے حوالہ نمبر ۲۱۴۔

۳۶۳۔مثال کے طور پر خلیفہ منصور معاویہؓ کی سیاسی بصیرت کا قائل تھا۔ چونکہ معاویہؓ کی حیثیت عامۃ المسلمین کے لیے ایک کاتب وحی اور صحابی کی بھی تھی اس لئے اموی حکومت کی سخت تنقید کے باوجود آلِ عباسؓ کے لیے معاویہؓ کے خلاف لب کشائی میں احتیاط لازم تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مامون اور معتضد کے علاوہ دوسرے عباسی خلفاء کے عہد میں معاویہؓ کے خلاف لاف وگزاف کا سلسلہ حدّ اعتدال میں نظر آتا ہے۔

۳۶۴۔کتاب عیون الاخبار لابومحمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ، قاہرہ ۱۹۲۵–۱۹۳۰ء، ج ۲، ص ۱۴۰، ۱۴۱۔

۳۶۵۔کتاب انساب الاشراف لاحمد بن یحیٰی بن جابر البلاذری، مرتب محمد باقر المحمودی، بیروت، ۱۹۷۷ء، ج ۳، ص ۵۔

۳۶۶۔کتاب الموضوعات لابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی بن الجوزی، مدینہ، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱، مزید دیکھئے: حوالہ ۷، ادراک جلد ۲۔

۳۶۷۔حوالہ مذکور، ص ۳۲: مزید دیکھئے۔ بلاذری، انساب، ج ۳، ص ۵۔

۳۶۸۔اخبار العباس، ص ۱۳۱۔

۳۶۹۔ملاحظہ کیجئے۔کتاب المنمّق فی اخبار القریش لابوجعفر محمد بن حبیب، حیدرآباد، ۱۹۶۴ء، ص ۲۸–۳۱؛ مزید ملاحظہ کیجئے۔ بلاذری، انساب، ج ۳، ص ۵۔

۳۷۰۔تاریخ طبری، لائڈن، ۱۸۷۹–۱۹۰۱ء، ج ۳، ص ۲۱۳۔

۳۷۱۔ طبری، ج ۳، ص ۲۱۴۔

۳۷۲۔ملاحظہ کیجئے۔مروج الذہب ومعادن الجوہر لعلی بن حسین بن علی المسعودی، بیروت، ۱۹۶۵–۱۹۶۶ء، ج ۳، ص ۳۰۰، ۳۰۱۔

۳۷۳۔ کتاب مقالات الاسلامیین لعلی بن اسمٰعیل الاشعری، استنبول، ۱۹۲۹، ص ۲۱: مزید دیکھئے۔ مسعودی، مروج الذھب، ج ۳، ص ۲۳۶۔

۳۷۴۔ خواجہ عباداللہ اختر، خلافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۱، حصّہ اول، ص ۱۰۰۔

۳۷۵۔ ملاحظہ کیجئے۔ بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا پہلا فرمان/مکتوب، مورخہ ربیع الاول ۲۱۸ھ، (محولہ۔ ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، لاہور، ۱۹۹۱، ص ۱۱۵—۱۱۸۔)

۳۷۶۔ نائب السلطنت بغداد اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا تیسرا خط۔ (محولہ۔ ابوزہرہ، حوالہ مذکور، ص ۱۲۰—۱۲۴)

۳۷۷۔ حوالہ مذکور۔

۳۷۸۔ محولہ۔ ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، ص ۱۲۹۔

۳۷۹۔ طبری، ج ۱۱، ص ۲۴۱۔

۳۸۰۔ طبری، ج ۱۱، ص ۴۹۔

۳۸۱۔ کتاب السنہ، ص ۳۵۔

۳۸۲۔ ابتدائی صدیوں میں جب امت مسلمہ میں گروہی اور فرقہ وارانہ شناخت پوری طرح واضح نہ ہوئی تھی تشریح وتعبیر کی بنیادوں پر قائم ہونے والے گروہ اپنے تشخص کے لیے مختلف اصطلاحوں کا سہارا لیتا۔ کوئی خود کو اہل العدل والاستقامہ کہتا تو کوئی اپنے آپ کو اہل السنۃ کی حیثیت سے پیش کرتا۔ مخالفین کو مرجیہ، قدریہ، اہل الرائے کے نام سے مطعون کیا جاتا۔ احمد بن حنبل، جو اپنے استاد امام شافعی سے حد درجہ متاثر تھے، خود کو اہل السنۃ والجماعۃ ولآثار بتاتے۔ ہمارے لیے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کی اصطلاح جو آگے چل کر مسلمانوں کے سوادِ اعظم پر منطبق ہونے لگی، اس کا واقعی موجد کون ہے۔ البتہ دوسری صدی کی ابتداء سے ہی اہل السنۃ اور اہل الرائے کی باہمی چپقلش سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ شافعی کی کوششوں کے نتیجے میں جب روایت کو علم کلام اور اہل الرائے پر سبقت حاصل ہوگئی تو علمائے آثار کی سماجی قدر ومنزلت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا اور جب ہی اس رویہ کو غالب فکری رجحان کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ مامون کے مکتوب میں ایسے لوگوں پر تنقید ملتی ہے جنھوں نے خود کو منصب سنت پر فائز کر رکھا ہے اور جن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ہی اہل الحق والدین والجماعۃ ہیں۔ (نسبوا انفسهم الى السنة) البتہ مامون یا احمد بن حنبل کے عہد میں سوادِ اعظم کے لیے اہل سنت کی اصطلاح کا استعمال پوری طرح مخصوص نہ ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اشعری

کے مقالات میں اہل السنۃ واصحاب الحدیث، اہل السنۃ والاستقامہ جیسی متبادل اصطلاحوں کا یکساں استعمال ملتا ہے۔

۳۸۳۔قرآن مجید میں ﴿محمد الرسول الله والذین معهٗ﴾ کی آیت سے وہ اصحاب رسولؐ مراد ہیں جنھیں آپؐ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا تھا اور جنھوں نے اپنا سب کچھ اس مشن میں نچھاور کر دیا تھا۔ وہ لوگ جنھوں نے ابتدائی ایام میں رسولؐ اللہ کی بھر پور حمایت کی ان کا درجہ بعد والوں کو حاصل نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقتل اولئك اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد وقتلوا (۵۷:۱۰) اور اسی سبب ﴿السابقون الاولون من المهاجرین والانصار﴾ کو خصوصی فضل کا باعث سمجھا گیا ہے۔ یہ ایک اصولی موقف ہے جس کی بنیاد مشن سے وابستگی پر رکھی گئی ہے کسی قرابت داری، جغرافیائی، لسانی یا نسلی حوالے پر نہیں۔

مسلمانوں میں سیاسی نزاع نے جب ماحول کو پراگندہ کرنا شروع کیا تو یہ بات بھی بحث کا موضوع بن گئی کہ کبار صحابہ میں کسے کس پر فضیلت حاصل ہے، حضرت علیؓ کی قرابت داری خلیفۂ اول کے مقابلہ میں ان کے استحقاق خلافت کے لیے کافی ہوسکتی تھی یا نہیں اور پھر شیخین کی حکومت کے بعد صحابہ میں علیؓ کی فضیلت مسلّم تھی یا عثمانؓ کو ان پر ترجیح دینا انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق تھا۔ امام ابوحنیفہ، حضرت عثمانؓ پر حضرت علیؓ کو فضیلت دیتے ہیں جبکہ امام مالک کا موقف یہ ہے کہ خلفائے ثلاثہ کے بعد تمام صحابہ یکساں مرتبہ کے حامل ہیں۔ امام احمد نے اس قسم کے پیچیدہ اختلافات جو تاریخ کی مختلف تعبیرات کے پروردہ تھے، کا حل یہ نکالا کہ آپ نے خلفائے ثلاثہ کے بعد علیؓ کو چوتھے مقام پر رکھا کہ وہ اصحاب شوریٰ میں تھے اور ان کی خلافت کو خلافتِ شرعیہ قرار دیا۔ ان کے بعد بقیہ اصحابِ شوریٰ کی درجہ بندی کی۔ اس طرح بظاہر تو ایسا محسوس ہوا کہ امام احمد نے کبار صحابہ کے سلسلہ میں ایک اصولی موقف کو اصولی بنیادوں پر ہمیشہ ہمیش کے لیے فیصل کر دیا ہے لیکن یہ درجہ بندی بھی بنیادی طور پر تاریخ کو تقدیسی طور پر پڑھنے کی کوشش تھی کہ اگر واقعتاً تاریخ میں خلافت کے حوالے سے اصحاب نبیؐ کی ترتیب مختلف ہوتی یا حضرت عثمانؓ کی جگہ اصحاب شوریٰ میں سے کسی اور کا تقرر عمل میں آتا تو یقیناً فضیلت کی یہ مہر مختلف ہوتی۔ تاریخ کو تقدیس کے طور پر پڑھنے کی یہ لَے اصولی طور پر صحت مند نہیں تھی کجا کہ اسے راسخ العقیدگی کے بیان پر محمول کیا جانے لگے۔

اصحاب رسولؐ کی ان مراتب بندیوں سے متنازع سیاسی امور پر چلنے والی زبانیں جب بند نہ ہوسکیں تو

الصحابہ کلھم عدول جیسی روایتوں سے سبّ وشتم کا زور توڑنے کی کوشش کی گئی۔ یقیناً یہ فی نفسہٖ ایک مستحسن کوشش تھی لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے سنّی فکر میں تصور صحابہ کو بڑی وسعت عطا کر دی گئی۔ کہاں تو قرآن کا یہ بیان جو ان لوگوں کو فضیلتِ صحابہ سے مشرف کرتا ہے جو واقعتاً معہٗ کے مصداق ہوں اور کہاں بخاری جیسے محدث کا یہ خیال کہ جس کسی نے بھی ایمان کی حالت میں رسولؐ کو دیکھا ہو وہ صحابی ہے۔ امام احمد نے کتاب المناقب (ص ۱۶۱) میں لکھا ہے کہ ہر وہ شخص جسے آپؐ کی صحبت مبارک میں ایک سال یا ایک مہینہ یا ایک دن یا ایک گھنٹہ رہنے کا موقع ملا ہو اس کا شمار اصحابِ رسولؐ میں ہوگا خواہ اس نے آپؐ کی زبان سے ایک ہی لفظ کیوں نہ سنا ہو۔ حتٰی کہ جس شخص نے آپؐ کے سراپا کو ایک نظر دیکھا وہ بھی صحابی ہے۔ تصور صحابہ کو اس قدر وسعت دینے سے ہوسکتا ہے وقتی طور پر جری زبانوں کو لگام دینے میں مدد ملی ہو البتہ آگے چل کر اہل سنت کے نزدیک اس شخص کو بھی صحابی کہا جانے لگا جو آپؐ کی حیات مبارکہ میں پیدا ہوا ہو خواہ وہ عقل و ادراک نہ رکھتا ہو جیسا کہ بعض لوگ محمد بن ابی بکر کو صحابی قرار دیتے ہیں جو رسول اللہؐ کے وصال کے وقت صرف تین ماہ کے تھے۔ اہل تصوف نے اس سلسلہ کو کچھ اور وسعت دی۔ انھوں نے اویس قرنی کو بھی صحابیِ رسولؐ قرار دے ڈالا جو بقول ان کے رسول اللہؐ سے تعلق خاطر رکھتے تھے اور جنھیں اپنی والدہ کی بیماری کے سبب رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضری کا موقع نہ مل سکا۔

۳۸۴۔ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۰۳، باب مناقب عثمانؓ بن عفان من کتاب بدء الخلق۔

۳۸۵۔ طبقات الحنابلہ، ج ۱، ص ۲۹۲۔

۳۸۶۔ تاریخ الخلفا، ص ۱۶۰۔

۳۸۷۔ منہاج السنۃ، ج ۲، ص ۱۴۹۔

۳۸۸۔ البدایہ، ج ۱۰، ص ۴۲

۳۸۹۔ تفضیلِ آلِ فاطمہؓ کی پہلی آہٹ ہمیں نفس ذکیہ کے مکتوب بنام خلیفہ منصور میں ملتی ہے۔ نفسِ ذکیہ نے اپنے استحقاقِ خلافت پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا تھا کہ ہمارے والد علیؓ وصی اور امام ہیں، نبیوں میں ہمارے والد محمدؐ دیگر انبیا سے افضل ہیں، رسول اللہؐ کی بیٹیوں میں سب سے بڑھ کر فاطمہؓ سیدۃ النساء العالمین ہیں اور مولودینِ اسلام میں حسن و حسین جوانانِ جنت کے سردار ہیں۔ آگے چل کر فاطمی خطبے میں ان خیالات کی شمولیت اور ان کی کثرتِ اشاعت کے سبب یہ خیالات سنّی خطبے کا بھی جز بن گئے۔

مکتوب محمد الارقط بن عبداللہ الحسنی (نفس ذکیہ) بنام خلیفہ ابوجعفر منصور، حوالہ مذکور۔

۳۹۰۔ان الدعاء علی الاجمالِ انما یتناول العباسی تقلیدا فی ذلك لما سلف من الامر ولا یحفلون بما وراء ذلك من تعیینه التصریح باسمه (مقدمہ ابن خلدون)۔مزید دیکھئے: حوالہ ۳۴۷۔

۳۹۱۔ زینبؓ، رقیہؓ اور ام کلثومؓ کو فاطمہؓ کا سا مقام نہ عطا کئے جانے کا سبب یہ ہے کہ، جیسا کہ بعض علمائے اہل تشیع کا خیال ہے، رسولؐ اللہ کی یہ صاحبزادیاں بیٹیاں نہیں بلکہ ربیبہ تھیں۔ حالانکہ قرآن مجید خود اس بات پر گواہ ہے کہ صرف فاطمہؓ رسولؐ اللہ کی اکیلی بیٹی نہیں تھیں:﴿یاایھاالنبی قل لازواجك وبناتك﴾ (۳۳:۵۹)۔تاریخی مصادر سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ زینبؓ رسولؐ اللہ کی سب سے بڑی بیٹی تھیں۔سفر ہجرت کے دوران اونٹ سے گر گئی تھیں جس کے سبب ان کا حمل ساقط ہوگیا تھا۔اسی حادثے کے جان لیوا اثرات سے بالآخر آپؓ کی موت ہوگئی۔آپؓ کے صاحبزادے علیؓ بن ابوالعاصؓ اور صاحبزادی امامہؓ مدینہ میں اپنے نانا کے گھر میں پرورش پاتے رہے۔ یہاں تک کہ ان کے شوہر فتح مکہ سے کچھ پہلے مسلمان ہوکر مدینہ آ گئے۔امامہ چھوٹی بچی تھیں جو سجدہ کی حالت میں کبھی آپؐ کی پیٹھ پر چڑھ جاتیں۔ فتح مکہ کے موقع پر جب آپؐ کی سواری مکہ میں داخل ہورہی تھی تو آپؐ کے یہ نواسے علی بن زینبؓ سواری پر آپؐ کے ساتھ تھے۔ابن عساکر نے لکھا ہے کہ جنگِ یرموک میں علی بن ابوالعاصؓ کو عین عالم شباب میں شہادت نصیب ہوئی۔سیدہ زینبؓ کی موت سے پہلے ہی رقیہؓ اور ام کلثومؓ رحلت فرما چکی تھیں۔اس اعتبار سے سیدہ فاطمہؓ رسولؐ کی زندگی میں ان کی آخری نشانی کے طور پر باقی رہ گئی تھیں۔وحی اور تاریخ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ چاروں بہنیں رسولؐ اللہ کی حقیقی بیٹیاں تھیں۔

۳۹۲۔ابن نباتہ (متوفی ۳۷۴ھ) ان ابتدائی مصنّفین میں ہیں جنھوں نے خطبوں کی باضابطہ کتابیں تصنیف کیں۔ان کا پورا نام ابی یحیٰی عبدالرحیم بن محمد اسمٰعیل بن نباتہ تھا۔ابتداً بغداد میں رہے جہاں انھیں نہج البلاغۃ کے مصنف شریف رضی اور شریف مرتضیٰ کی تربیت کا شرف حاصل ہوا۔ بعد میں بنوحمدان کی شیعہ حکومت سے وابستہ ہوگئے تھے۔ان کے خطبات مسجع اور مقفع نثر کا شاہکار ہیں۔اب تک آلِ بیت اور بالخصوص پنجتن کی فضیلت کا جو چرچا زبانی خطبوں میں رواج پا چکا تھا، ابن نباتہ کی تصنیفی کاوشوں نے اسے ہمیشہ ہمیش کے لیے خطبے کا حصّہ بنا دیا۔ ملاحظہ کیجئے: خطباتِ دوازدہ ماہی، ملک سراج الدین اینڈ سنز، لاہور، ۱۳۸۰ھ۔

۳۹۳۔ المقدیسی، احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، لائیڈن ۱۹۰۶ء، ص ۳۷۔
۳۹۴۔ ابوزہرہ، احمد بن حنبل، ص ۲۶۸ (حوالہ مذکور)
۳۹۵۔ مراد ہیں ایچ اے آر گب، ملاحظہ کیجئے۔

H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Beirut, 1975, p.12

۳۹۶۔ George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in the Eleventh Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 24, no. 1 (1961), p.30.

۳۹۷۔ بنوامیہ جو بزور بازوامت پر مسلط ہو گئے تھے اپنے مخالفین کی زبان بندی کے لیے آمنا بالقدر خیرہ و شرہ کا سہارا لیتے اور یہ باور کراتے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی مرضی سے ہوتا ہے سو ہمیں صورت حال پر شکوہ نہیں کرنا چاہیے۔ معبد جہنی جسے مورخین نے خاصا مطعون کر رکھا ہے دراصل ان حوصلہ مند لوگوں میں تھے جو اس صورت حال پر خاموشی اختیار نہ کر سکے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب وہ حسن بصری کے حلقۂ درس میں شریک تھے انھوں نے حسن بصری سے استفسار کیا کہ بنوامیہ جو قضا و قدر کا عذر پیش کرتے ہیں اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ حسن بصری نے کہا: یہ خدا کے دشمن ہیں، جھوٹے ہیں۔ معبد نے اصلاحِ احوال کے لیے جو کوشش کی اس میں انھیں شہادت نصیب ہوئی۔ (میزان الاعتدال، ذہبی، ص ۱۲) کچھ یہی صورتِ حال غیلان دمشقی کے ساتھ پیش آئی جسے مورخین نے فرقہ قدریہ کے ساتھ محسوب کر رکھا ہے۔ ہشام کے عہد میں غیلان کو بغاوت کے جرم میں اپنی جان گنوانی پڑی۔

ایک بار جب کلامی انداز سے بحث ومباحثہ کا رواج چل نکلا تو پھر متن قرآن کی تعبیرات بھی اس رویّے سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ قرآن مجید کی وہ آیتیں، جہاں خدا کا عرش پر متمکن ہونا یا قیامت کے دن فرشتوں کے جلو میں آنا، نے ان مسائل کو جنم دیا کہ یہ اسلوب بیان حقیقی معنیٰ کو مراد ہیں یا مجازی۔ حقیقی معنیٰ مراد لینے والوں نے جس میں اشعریہ اور محدثین دونوں شامل ہیں، انھوں نے اس حد تک غلو کیا کہ ان پر مجسّمہ اور مشبّہہ کے الزامات لگائے گئے اور جنھوں نے اسے مجازی سمجھا جس میں معتزلہ سرفہرست ہیں، انھیں منکرین صفات قرار دیا گیا۔ دیکھا جائے تو اس مجازی اور حقیقی discourse کے پیچھے بھی بنیادی طور پر سیاسی نزع کی کارفرمائی تھی۔ ذات وصفات کی بحث، ایک کو دوسرے سے الگ سمجھنا یا دونوں کو ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم قرار دینے سے آگے چل کر اس

سوال نے جنم لیا کہ ایمان میں اعمال بھی داخل ہے یا نہیں۔ اس کلامی طرز فکر نے خدا کی ذات کے سلسلے میں ہی نہیں بلکہ انسان کے اپنے اختیار کے سلسلے میں بھی مشکل سوالوں کو جنم دیا۔ ﴿قل کل من عند الله﴾ جیسی آیت کے مقابلے میں ﴿مااصابك من سيۃٍ فمن نفسك﴾ جیسی آیتیں لائی گئیں۔ اور اس طرح عین متن قرآنی کی بنیادوں پر مختلف متحارب فرقوں کے قیام کا جواز پیدا ہو گیا۔ قدم عالم اور حدث عالم سے جو بحث چلی تھی وہ بالآخر ان فلسفیانہ گرداب میں الجھ گئی جو ہماری دانشوانہ تاریخ میں غایتِ وحی سے مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہے۔

۳۹۸۔ الرسالہ کی تصنیف عبدالرحمٰن بن مہدی (متوفی ۱۹۸ھ) کی ایماء پر عمل میں آئی تھی جس نے شافعی سے ایک ایسے علمی منہج کی تدوین کی درخواست کی تھی جو کتاب وسنت کے احکام کو سابقہ نظائر، اجماع اور ناسخ ومنسوخ کی روشنی میں عام لوگوں کی رہنمائی کر سکے۔ کہتے ہیں کہ عبدالرحمٰن مہدی کو جب اس کا مسودہ ملا تو وہ اس سے بہت متاثر ہوا۔ وہ اسے الٹتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا کہ کاش یہ مختصر بھی ہوتا، لو كان اقل ليفهم۔

ملاحظہ کیجئے۔ ابن العماد، شذرات الذهب فی احبار من ذهب، ۸ مجلدات، قاہرہ، ۱۹۳۱، ج ۲، ص ۱۰۔ مزید دیکھئے۔ ابواسحاق الشیر ازی، طبقات الشافعیہ، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۶۷-۱۹۶۴، ج ۲، ص ۱۳-۱۱۲۔

۳۹۹۔ الاشعری كتاب الابانه عن اصول الديانه، قاہرہ، ۱۳۴۸ھ ص ص ۹-۸۔

۴۰۰۔ غزالی نے تفرقہ بین الاسلام والزندقہ میں احیاء العلوم کی مخالفت کرنے والوں کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ لوگ اشعری عقیدے سے بال برابر انحراف کو بھی کفر خیال کرتے ہیں۔ علامہ سبکی نے اس صورتحال کی گواہی طبقاتِ شافعیہ (۶/۱۱۴) میں ان الفاظ میں دی ہے۔ والقوم اعنى الاشاعرة لاسيما المغاربة منهم يستصعبون هذا الصنع ولا يرون مخالفة ابى الحسن فى نقير ولا قطمير۔ کلامی طرز فکر، قیل قال اور موشگافیوں کا جبر اتنا سخت تھا کہ ان ازکار رفتہ مسائل سے واقفیت مدارِ علم قرار پایا۔ اس جبر کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے غزالی نے لکھا:

ان يحصل بالأدلة الوهميّة الكلاميّة المبنية على امور مسلمة مصدق بها لاشهارها بين اكابر العلماء و شناعة انكارها و نفرة النفوس عن ابداء المرأفيها. وهذا الجنس ايضاً يفيد فى بعض الأمور و فى حق بعض الناس تصديقاً جازماً بحيث لا يشعر صاحبه بامكان خلافه اصلاً. (الجام العوام عن علم الکلام، ص ۷۹)

اعتقاد کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل سے حاصل ہو جو وہمی ہیں۔ اور جو ایسے مسائل پر مبنی ہیں، جن کی تصدیق لوگ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ علمائے کبار میں مقبول عام ہو چکے، اور ان سے انکار کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے، اور اگر کوئی ان میں شک وشبہ کرے تو لوگ اس سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔ لیکن اس احتجاج کے باوجود غزالی بھی ان مسائل سے اپنا دامن نہ بچا سکے بلکہ انھوں نے اشاعرہ کے محض عقائد کو جوں کا توں قبول کر لینے میں ہی عافیت جانی۔

۴۰۱۔ علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح عقائد نسفی میں اس واقعہ کا تذکرہ کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: شرح عقائد نسفی (انگریزی ترجمہ) Earl Edgar Elder, Columbia University Press, New York, 1950, p. 9.

۴۰۲۔ اشعری کا وہ سلسلۂ تلامذہ جس نے مسلم ذہن پر گہرے اثرات مرتب کئے، ان میں سے چند نام اس طرح ہیں:

- ابوسہل صعلوکی
- ابوبکر قفال
- حافظ ابوبکر جزجانی
- ابوعبداللہ طائی
- ابوزید مروزی
- ابوالحسن باھولی

اور پھر شاگردوں کی دوسری نسل جن میں

- ابوبکر باقلانی
- ابواسحاق اسفرائنی
- ابوبکر بن فورک

شامل ہیں اور پھر تیسری پیڑھی میں خود امام الحرمین کی شمولیت سے اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اشعری جن کی تربیت کبھی اعتزال کے گود میں ہوئی تھی ان کے اثرات کس طرح آگے چل کر سلیم الفکری اور روایت کا علامیہ بن گئے۔

۴۰۳۔ کتاب المواقف، شرح الجزجانی، ج ۳، ص ۱۹۹۔

۴۰۴۔ امام رازی، تفسیر کبیر، بذیل قصہ ہارت و ماروت۔

۴۰۵۔ غزالی نے احیاء العلوم میں اہل سنت کے متفقہ عقیدے کے طور پر ان امور کا ذکر کیا ہے کہ خدا انسان کو تکلیف مالایطاق دے سکتا ہے۔انہ یجوز علی اللہ سبحانہ ان یکلف الخلق مالا یطیقونہ۔ وہ اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔اسے اس بات کی حاجت نہیں کہ وہ بندوں کی مصلحت کا خیال رکھے۔انہ تعالیٰ یفعل بعبادہ مایشاء فلا یجب علیہ رعایۃ الاصلح لعبادہ اسے اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ بغیر کسی جرم کے مخلوق کو عذاب دے اور ضروری نہیں کہ اس عذاب کے بدلے اسے آنے والے دنوں میں ثواب سے نوازا جائے۔ان اللہ عزوجل ایلام الخلق و تعذبھم من غیر جرم سابق ومن غیر ثواب لاحق۔

۴۰۶۔ ابن اثیر، کامل فی التاریخ، ذیل واقعات ۴٦٦۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ماتریدی اور اشعری عقائد میں محض اسلوب اور لب ولہجہ کا فرق ہے اور یہ کہ اشعریت چونکہ ماتریدیت کا بھی احاطہ کرتی ہے اس لیے ماتریدیت کا علیحدہ تشخص رفتہ رفتہ پسِ پردہ چلا گیا حالانکہ ماتریدی بعض بنیادی کلامی مسائل میں اشعری کے مخالف ہیں مثلاً وہ اشیاء کے حسن وقبح کو عقلی نہیں سمجھتے۔اشعری کے برخلاف وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کسی کو تکلیف مالا یطاق دیتا ہے۔وہ اس خیال کے بھی قائل ہیں کہ خدا ظلم کرسکتا ہے اور یہ کہ اس کے تمام افعال مصالح پر مبنی نہیں ہوتے۔ یہ وہ بنیادی اختلافات ہیں جو اشعری اور ماتریدی مدرسۂ فکر میں پائے جاتے ہیں۔بعضوں نے ان کے اختلاف کی ایک طویل فہرست فراہم کی ہے۔علامہ حسن بن یونس البیاضی کے مطابق ان دوشارحین کے مابین کوئی پچاس مسئلوں پر اختلاف ہے۔(شرح احیاء العلوم، ج ۴، ص ۱۲) لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ ماتریدی اپنی تمام تر حنفیت کے باوجود عقائد کی تشریح وتاویل میں مرکزی اسٹیج پر وہ جگہ نہ پاسکے جسے اشعری کو بوجوہ مسلم فکر میں حاصل ہوگئی۔

۴۰۷۔ مقریزی، تاریخ مصر، ج ۲، ص ۳۵۸۔

۴۰۸۔ سیر النبلاء ج پانزدہم (محولہ مولوی محمد یونس، ابن رشد، مطبع معارف اعظم گڈھ ۱۳۴۲ھ)۔

۴۰۹۔ وکیع بن الجراح سے منقول ہے۔من زعم ان القرآن محدث فقد کفر۔ شافعی کے شاگرد مزنی کا قول ہے۔من قال ان القرآن مخلوق فھو کافر۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں: والقران کلام اللہ تکلم بہ، لیس بمخلوق ومن زعم ان القران مخلوق فھو جھمی کافر، ومن زعم ان القران کلام اللہ ووقف ولم یقل لیس بمخلوق فھو اخبث من قول الاول، ومن زعم ان الفاظنابہ، وتلاوتنا لہ مخلوقۃ، والقران کلام اللہ فھو جھمی، ومن لم ئکفر

هئولاء القوم فهو مثلهم۔
(العقيدة للامام احمد بن حنبل برواية عبدوس العطار، المطبوع مع العقيدة بروايت ابی بکر الخلال ،دمشق، ۱۹۸۸ء،ص۷۹۔

۴۱۰۔ **امام بخاری سے منقول ہے:** نظرت فی كلام اليهود والنصارىٰ والمجوس فما رأيت قوماً اضل فی کفرهم من الجهيمة وانی لاستجهل من لایکفرهم ۔ **حوالہ مذکور**

۴۱۱۔ **عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں:** لورأيت رجلا علی الجسر وبيديسيف يقول القرآن مخلوق ضربت عنقه **حوالہ مذکور۔**

۴۱۲۔ **المناقب،ص۱۵۹،**

۴۱۳۔ **محولہ ابوزہرہ،احمد بن حنبل،ص۲۴۰۔**

۴۱۴۔ **ابن حجر نے شہرستانی کے بارے میں الخوارزمی کا یہ قول نقل کیا ہے:** لو لا تخبطه فی الاعتقاد ، وميله الی اهل الزيغ والالحاد لكان هو الامام فی الاسلام۔ **ابن حجر،لسان المیزان،ج۵، ص۲۶۳۔**

۴۱۵۔ **ذہبی نے میزان العتدال میں لکھا ہے کہ مرجیئہ بہت بڑے علماء کا مذہب ہے۔اس قول کے قائلین پر داروگیر نہ کرنی چاہیے:** الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء ولاينبغی التحامل علی قائله، وهٰذا الارجاء معناه تاخير امر المئومن المذنب الی الله تعالی فی الاخرة ان شاء عذبه وان شاء غفر له۔ (**میزان الاعتدال،ج۳،ص۶۷**)

۴۱۶۔ **قرآن مجید میں ایسی آیات کی کمی نہیں جو عقیدہ عصمت انبیاء کے مغائر ہے۔مثلاً حضرت آدمؑ کے بارے میں یہ قرآنی بیان** وعصیٰ آدم ربه فغوی ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدی **یا حضرت ابراہیمؑ کا یہ فرمانا** انی لا احب الآفلين **یا خود آپؐ کے بارے میں یہ ارشاد ربّی** ووجدك ضالا فهدی **اسی خیال پر دال ہے کہ عالم بشریت کا اسوۂ حسنیٰ بھی اسی انسانی خمیر سے اٹھایا گیا ہے۔غزالی کے عہد تک انبیاء کو الوہی صفتی کا حامل نہیں سمجھا جاتا تھا۔گوکہ شیعوں کے مختلف غالی طبقے اپنے ائمہ کے سلسلے میں اس قسم کے التباسات کا شکار تھے۔احیاء العلوم میں غزالی نے آیت قرآنی** ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وماتاخر **سے اس خیال پر دلیل قائم کی ہے کہ گناہ اور وسوسئہ شیطانی سے انبیاء تک نہ بچ سکے: ''کوئی شخص اعضا کے گناہ سے خالی نہیں کیونکہ اعضا کے گناہ سے تو انبیا تک نہ بچ سکے۔قرآن وحدیث میں انبیاء کی خطاؤں اور ان کی توبہ اور خطاؤں پر گریہ وزاری کا مذکور موجود**

ہے۔ اگر بعض اوقات انسان اعضا کے گناہ سے محفوظ بھی رہے تو دل سے قصد گناہ سے نہ بچے گا۔ اور اگر دل میں بھی قصد نہ ہوگا تو وسوسۂ شیطان سے نہ بچے گا کہ وہ خیالات پریشان دل میں پیدا کرتا ہے اوراس سے یاد الٰہی سے غفلت پیدا ہوتی ہے اور اگر وسواس سے بھی خالی رہے تو اس بات سے نہیں بچ سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور افعال کی واقفیت میں غفلت اور قصور ہو اور یہ سب باتیں نقصان کی ہیں۔ اور ہر نقصان کا کوئی سبب ہے اور اس نقصان کو چھوڑ نا اور اس کی ضد نفع کو اختیار کرنا توبہ کی غرض ہے اور کسی انسان کے متعلق یہ تصوّر نہیں ہوسکتا کہ وہ اس نقصان سے خالی ہے (آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ ما عرفناك حق معرفتك) البتہ مقدار نقصان کے بارے میں لوگ مختلف الرائے ہیں، اصل نقصان کچھ نہ کچھ ہر ایک میں موجود ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں کہ انه لینعان علی قلبی حتی استغفرالله فی الیوم واللیلة سبعین مرة۔ (رواہ مسلم) اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آپ کو بزرگی عطا فرمائی۔ ارشاد فرمایا: لیغفرلك اللــه ماتقدم من ذنبك وماتاخر۔ جب ایسے عالی شان نبی کا یہ حال ہو تو دوسروں کا کیا ہوگا۔''

(غزالی، احیاء العلوم، ج۴، باب اول توبہ کے بیان میں)

۴۱۷۔ تفسیر مدارک میں حضرت عثمانؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ رسولؐ اللہ کا سایہ نہیں ہوتا تھا مبادا اس پر کسی شخص کا پیر پڑ جائے اور بے حرمتی کا مرتکب قرار پائے۔ خصائص کبریٰ میں زکون تابعی کے حوالے سے بھی یہ بات کہی گئی ہے کہ سورج یا چاند کی روشنی میں آپؐ کا سایہ نہیں دیکھا جاتا تھا۔ قاضی عیاض نے الشفاء میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ رسولؐ اللہ کے سایہ کا نہ ہونا اس سبب سے تھا کہ آپؐ نور سے تخلیق کئے گئے تھے۔ علمائے متاخرین میں مجدد الف ثانی نے مکتوبات میں، عبدالحق محدث دہلوی نے مدارج النبوہ میں اور شاہ عبدالعزیز نے تفسیر عزیزی میں اس خیال کی تائید کی ہے۔ علمائے اہل سنت کے اس موقف کا غالباً سبب یہ ہے کہ نسفی جنھیں امام عقائد کی حیثیت حاصل ہے، وہ سایۂ رسولؐ کے عدم وجود کے قائل تھے۔

۴۱۸۔ الجام العوام میں غزالی نے ید، وجہ اور عین وغیرہ کو مجازی معنیٰ پر محمول کیا ہے۔ غزالی کی ان تعبیرات کو اس حد تک قبول عام مل گیا کہ آج بہت سے لوگ اسے اشعری کی تعبیر پر محمول کرتے ہیں۔ غزالی جو اشعریت کی توسیع ہیں انھوں نے احیاء العلوم میں اسلام کا ایک عوامی قالب دینے کی کوشش کی۔ انھوں نے ذات الٰہی، افعال الٰہی سے متعلق اصول عشرہ متعین کئے اور انھیں ایمانیات کا مدار قرار دیا۔ اس کے علاوہ قیامت، منکر نکیر، عذاب قبر، میزان قیامت، پل صراط، جنت وجہنم، احکام امامت،

فضیلت صحابہ بترتیب خلافت، شرائط امامت اور غیاب امام عادل کی شکل میں سلطان وقت کے احکام کی پیروی کو مومنین پر لازم قرار دیا۔ گوکہ غزالی اس خیال کے بھی قائل رہے کہ اسرار شریعت عام لوگوں پر ظاہر نہیں کئے جاسکتے۔ البتہ اشعریت کی عوامی تائید اور شہرت کے سبب اسے رفتہ رفتہ دین کے حتمی قالب کی حیثیت حاصل ہوگئی۔

۴۱۹۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین ، بیروت، ۲۰۰۵ء، ص ۳۵۵۔

۴۲۰۔ حدیث سفینہ: ''میرے اہل بیت کی مثال سفینۂ نوح کی ہے جو اس میں سوار ہو گیا اس نے نجات پائی اور جو اس سے دور رہا وہ غرق ہو گیا۔'' درج ذیل سنّی ماخذ میں یہ حدیث معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ مذکور ہے۔

مستدرک (الحاکم) ج ۲، ص ۳۴۳۔ حلیۃ الاولیاء لابی نعیم، ج ۴، ص ۳۰۶۔ تاریخ بغداد (خطیب)، ج ۱۲، ص ۱۹۔ درالمنثور (سیوطی)، ذیل آیت ۲/۵۸؛ کنز العمال (المتقی)، ج ۱، ص ۲۵۰۔ مجمع الزوائد (الہیثمی)، ج ۹، ۱۶۷۔

۴۲۱۔ حدیث مقاتلہ: ''علیؑ پر خدا کی رحمت ہو۔ بار الٰہا حق ہمیشہ علیؑ کے ساتھ رکھیو'' درج ذیل سنّی ماخذ میں مذکور ہے۔

ترمذی، ج ۲، ص ۲۹۸۔ مستدرک (الحاکم)، ج ۳، ص ۱۱۹۔ تاریخ بغداد (خطیب)، ج ۱۴، ص ۲۱۔ مجمع الزوائد، ج ۷، ص ۱۳۴۔ کنز العمال، ج ۶، ص ۱۵۷۔

۴۲۲۔ حدیث نور: ''خلق آدمؑ سے چودہ ہزار سال پہلے میں اور علیؑ خدا کے حضور میں بشکل نور موجود تھے۔ جب خدا نے آدمؑ کی تخلیق کی تو اس نے اسے دو حصوں میں تقسیم کیا ایک حصّہ میں ہوں اور دوسرا حصّہ علیؑ۔'' درج ذیل سنّی ماخذ میں مذکور ہے۔

احمد بن حنبل نے فضائل میں، سبط ابن الجوزی نے تذکرۃ الاخواص میں اور المحب الطبری نے ریاض النادرہ میں اس حدیث کا تذکرہ کیا ہے۔

۴۲۳۔ حدیث الرایہ: ''کل میں ایک ایسے شخص کو علم دوں گا جس کے ہاتھوں پر خدا خیبر فتح کرے گا۔ وہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے محبت کرتا ہے اور اللہ اور اس کا رسولؐ اس سے محبت کرتا ہے۔''

مسلم نے کتاب الجہاد والسیر میں، الحاکم نے مستدرک میں، ابن حنبل نے مسند میں، ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں، نسائی نے الخصائص میں، متقی نے کنز العمال میں اور بیہقی نے سنن میں اس حدیث کا تذکرہ کیا ہے۔

۴۲۴۔ بخاری اور مسلم میں حسنؓ وحسینؓ کو سیدا شباب اھل الجنة قرار دینے والی کوئی حدیث نہیں ملتی اور نہ ہی فاطمہؓ کے سیدة النساء اھل الجنة کا کوئی تذکرہ پایا جاتا ہے۔ البتہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ کے حوالے سے الحسن والحسین سیدا شباب اھل الجنة کا قول رسولؐ اللہ سے منسوب کیا گیا ہے۔ اس حدیث کے غیر ثقہ ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ اس کے راویوں میں یزید بن ابی زیاد کا نام شامل ہے جو تشیع میں اپنے غلو کے لیے معروف ہیں۔ ملاحظہ کیجئے میزان العتدال، ج ۳، ص ۳۱۱۔

۴۲۵۔ ابن عربی نے فتوحاتِ مکّیہ میں سورة فتح کی آیت انا فتحنا لك فتحا مبیناً لیغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر.....الخ۔ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس بشارت کے مستحق قیامت تک آنے والی تمام اولادِ فاطمہؓ ہیں۔ فدخل الشرفاء اولاد فاطمه کلهم ومن هو من اهل البیت الی یوم القیامة فی حکم هذه الایة من الغفران فهم المطهرون اختصاصاً من الله وغایة بهم ولا یظهر حکم هذا الشرف لاهل البیت الا فی الدار آخرة فانهم یحشرون مغفورلهم۔

۴۲۶۔ احمد بن حجر الھیتمی المکی نے اپنی کتاب الصوائق المحرقہ میں ایسی خوش کن روایتیں نقل کی ہیں جس سے اس امر پر دلیل لانا مقصود ہے کہ جنت ذریت فاطمہؓ کے لیے مخصوص ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔

رسولؐ اللہ نے حضرت علیؓ سے فرمایا پہلے چار لوگ جو جنت میں داخل ہوں گے وہ میں، تم، حسن اور حسین ہوں گے۔ اور ہمارے پیچھے پیچھے ہماری اولاد ہوگی اور ہماری اولاد کے پیچھے ہماری بیویاں ہوں گی اور دائیں بائیں ہمارے شیعہ ہوں گے۔ (الصوائق المحرقہ، ص ۱۱۰)۔

اصل متن ملاحظہ ہو۔ انه صلی الله علیه وسلم قال لعلی ان اول اربعة یدخلون الجنة انا وانت والحسن والحسین وذرارینا خلف ظهورنا وازواجنا خلف ذرارینا و شیعتنا عن ایماننا وشمائلنا۔

۴۲۷۔ بخاری اور مسلم میں عبداللہ بن مسعود سے یہ تشہد منقول ہے۔ التحیات لله والصلوات والطیبات السلام علیك ایهاالنبی ورحمة الله وبرکاتهٗ السلام علینا وعلی عبادالله الصالحین۔ اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمد عبدهٗ ورسولهٗ۔

ابن عباس سے منقول مسلم میں تشہد بعض لفظی اختلاف کے ساتھ اس طرح ہے۔

التحیات المبارکات الصلوات لله سلام علیك ایها النبی ورحمة الله وبرکاتهٗ سلام

علينا وعلىٰ عباده الصالحين۔ أشهد ان لا اله الا الله وأشهد ان محمدا رسول الله۔
البتہ نماز میں دوسری تشہد (درود) کی شمولیت ان روایتوں کے سہارے ہے جن میں رسولؐ اللہ سے منسوب کیا گیا ہے کہ جوشخص نماز میں مجھ پر اور میرے اہل بیت پر درود نہیں بھیجتا خدا اس کی نماز قبول نہیں کرے گا۔ (سنن دار قطنی)۔ ایک روایت میں رسول اللہ سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ جب تک مجھ پر اور میرے اہل بیت پر درود نہیں بھیجا جائے گا اس وقت تک دعا محجوب رہے گی (صوائق المحر قہ، ص ۸۸)۔ بلکہ حضرت علیؓ سے منسوب ایک روایت میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ ہر وہ دعا محجوب ہے جس میں محمدؐ اور آلِ محمدؐ پر درود نہ ہو۔ (فیض القدیر، ج ۵، ص ۱۹اور کنز العمال، ج ا، ص ۱۷۳)

۴۲۸۔ محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں آیتِ ختم نبوت کی تشریح میں لکھا ہے:

ان النبوة التى انقطعت بوجود رسول الله صلى الله عليه وسلم هى نبوة التشريع لا مقامها فلا شرع يكون ناسخا لشرعه صلى الله عليه وسلم ولا يزيد فى شرعهٖ حكمًا اخر وهذا معنى قولهٖ صلى الله عليه وسلم ان الرسٰلت والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدى ولا نبى اى لانبى يكون على شرع يخالف شرعى بل اذا كان يكون تحت حكم شريعتى. (فتوحاتِ مکیہ، جلد دوم، ص ۳)

۴۲۹۔ ملاعلی قاری، موضوعات کبیر، ص ۵۹۔

۴۳۰۔ عبدالقادر جیلانی کا موقف ہے: ان الحق تعالى يخبرنا فى سرائرنا معانى كلامهٖ وكلام رسوله ويسمّى صاحب هذا المقام انبياء الاولياء". (الیواقیت والجواہر فی بیان عقائد الاکابر، جلد ۲، ص ۲۵، وشرح الشرح العقائد نسفی حاشیہ ۴۴۵)۔

۴۳۱۔ بقول عبدالکریم الجیلی۔ ان كثيراً من الانبياء و نبوته نبوةالولايةِ كالخضر فى بعض الاقوال وكعيسىٰ اذا نزل الى الدنيا فانه لا يكون له نبوة التشريع وكغيره من بنى اسرائيل (الانسان الکامل، ص ۸۵)۔

۴۳۲۔ عبدالوہاب شعرانی کا اصرار کہ

فان مطلق النبوة لم ترفع وانما ارتفع نبوة التشريع فقط (الیواقیت والجواہر، ج ۲، ص ۳۵)

۴۳۳۔ شاہ ولی اللہ، تفہیمات الٰہیہ، بتصحیح وتحشیہ، غلام مصطفیٰ القاسمی، حیدرآباد، پاکستان، ج ۲، ص ۸۵۔